شرح البديع للسراج الهندي

شرح البديع للسراج

كاشف شرح البديع لابن الساعاتي للسراج الهندي عمر الغزنوي

بديع النظام بين كتابي البزدوي والاحكام للشيخ الامام مظفر الدين
احمد بن علي المعروف بابن الساعاتي البغدادي المتوفى سنة ٦٩٤
له شروح لجماعة من علماء الحنفية والشافعية
خصوصا هذا الشرح للشيخ المتوسع سراج الدين
ابو حفص عمر بن اسحق الغزنوي الهندي
الحنفي المتوفى سنة ٧٧٣
شرح البديع للسراج
سماه كاشف البديع في الاصول
معاني
وبيان مشكلة البديع

من نعم الله سبحانه وتعالى
على عبده الفقير اليه الغني به
صالح محمد بن محمد بن عبد الله الحنفي
الغزي

2

الاول من شرح البديع للسراج الهندي
وهو الجامع بين الاصلين
في الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

الحمد لله الذي مهد قواعد الفقه واصله على اقوى اساس وجعل سنده الادلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ورفع درجة العلم وجعل اهله مصابيح الهدى في غياهب ظلم الجهل وورثة المصطفى من الاخيار واشرق في قلوبهم بوارق انوار فهداهم وهداهم الى الطريق معرفته وطهر سرايرهم واوقفهم من مكنون حكمته على غوامض الاسرار وخص المجتهدين منهم باستنباط الاحكام من كتاب الله وسنة رسوله فاستخرجوا درر المعاني من بحري الفقه واصوله وعصمهم فيما اجمعوا من الخطا والخطل ومن القياس الجلي المنصوص على علة اصله وحماهم عن الزلل ومن القياس الخفي بالسبر والتقسيم والشبه والايما واحاطوا بما لم يحط به غيرهم من الامم الخالية فصاروا بذلك على ساير الامم من الاخيار للشهدا فاحكموا الشريعة من خاصها وعامها ومجملها ومبينها ومطلقها ومقيدها ومفهومها ومنطوقها وناسخها ومنسوخها فاشرقت شمس ايمانهم في سما العرفان وتلالأت اشعة انوارهم في العالم فصاروا بذلك ايمة يقتدى بهم في المشرق والمغرب وساير النواحي والبلدان والصلاة على من اختص ببلوغ اقصى نهايات الكمال المبعوث للهداية عند تلاطم امواج بحر الضلال محمد سيد الرسل وخاتم الرسل فلم يزل صلى الله عليه وسلم يقوم من الطرق منادها ويصلح من الخليقة فسادها حتى انتشر علم الاسلام في الافاق وابدر بدر الايمان بعد المحاق وطلع فجر الدين فاضات الاقطار بصباحه صباحه واشرقت شمس اليقين فانارت القلوب بضيا مصباحه وصلى الله على سيدنا محمد سيد الخيرات وختامها وسابق الامة الى الجنة وامامها وعلى اله الذين هم سفن النجاة من الردى وصحبه الذين هم كالنجوم بايهم اقتدى المرء اهتدى

قال الفقير الى الله تعالى عمر الحنفي الغزنوي محتد الهندي شهرة اما بعد فان العلم وراثة الانبيا وسبب اختصاص خشية الله بالعلما وفضله ظاهر مستغن عن البيان كالشمس في كبد السما لا سيما علم الشريعة فانه الى خير الدنيا والاخرة اقوى ذريعة اذ نيط به في الدارين مصالح العباد وبه انتظام الاحوال في المبدا والمعاد وعلم اصول الفقه اشرف انواعه بعد علم الكلام فان موضوعه كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه افضل الصلاة والسلام ومسايله معرفة كيفية استنباط الاحكام من الحلال والحرام وفضله متوسط فانه فرع لعلم الكلام واصول للفقه والاحكام وقد صنف فيه العلما الاعلام كتبا شريفة وزبرا لطيفة غير ان كتاب البديع تصنيف الشيخ الامام الحبر الهمام مظفر الدين ابي العباس احمد بن علي بن تغلب البغدادي الشهير بابن الساعاتي تغمده الله تعالى بالغفران واسكنه بحبوحة الجنان لا نظير له في معناه واسمه مطابق لمسماه ووافق لفظه فحواه لم يسبق له مثال ولم ينسج كتاب على ذلك المنوال متضمن لما في الكتابين اللذين هما احسن ما ركب في هذا الفن في المذهبين متكفل ابراز محاسنهما معرف اصطلاح الفريقين قد اصبحت روضة هذا العلم به مفتحة الازهار متسلسلة الانهار فثمرات التحقيق من عجايبه تجتنى وذخاير التدقيق من غرايبه تقتنى وكواكب

القواعد

القواعد منه تطلع وفواتح العلوم من خزاينه تسطع واليه تميل الطباع وعليه تقف الخاطر والاسماع وبه ينشط الكسلان وعند سماع الفاظه يطرب الثكلان فهو انشا فاخر وكتاب باهر وتصنيف عجيب معجز وتاليف غريب معوز كتاب كاسمه بديع لكنه رفيع لكنه لوجازة نظمه واختصار لفظه مفتقر الى الشرح والبيان والكشف والتبيان لم يتفق شرحه لعارف بقواعد مذهبنا ما بل اكثر شراحه من الشافعية وغلط بعضهم في نقل المذهب لكل ما طر طاهر فالتمس مني جماعة من اعيان الفضلا ان اشرح له شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه فشرحت له شرحا خاليا عن الايجاز والتطويل ابتغا الخير سبيل لا بسطو لا فيمل املالا ولا يختصر فيخل اخلالا مع اني ما اقتصرت على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تراكيبه وتصحيح مبانيه بل اجتهدت ايضا في تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله وايراد الاجوبة الباهرة على الاسيلة الواردة على الفاظه الظاهرة وسميته بكاشف معاني البديع في بيان مشكله المنيع واسال الله تعالى التوفيق لاتمامه والختم بالحسنى بالسعادة بعد اختتامه وهذا اوان الشروع في حل الفاظ الكتاب بعون الله العزيز الوهاب والله المستعان وعليه التكلان قوله الخير دابك اللهم والواجب الوجود والفيض شعارك يا واسع الرحمة والجود انت الذي لا ينقص فيض العطا وكلتا يديك بالخير سحا لك النعمة السابغة والحجة البالغة وبعونك عياد العباد ومنك المبدا واليك المعاد بعثت النبيين بالحق فاقمت لهم الحجة واوضحت بهديهم المحجة وخصصت محمدا سيد البشر بانواع الكمالات وختمت برسالته الرسالات وقطعت بحجته العلل ونسخت بملته الملل اللهم صل عليه صلاة تقف دونها نهايات الطلب وتتبوأ بها اعلى المقامات والرتب واجعلنا اللهم ممن ارضاك باتباعه واخلص لك في قول الحق واستماعه واراد وجهك الكريم بما نحجه وصنفه واستصحب توفيقك فيما جمعه واتقنه الخير ضد الشر وقال ابو عبيد الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر وبمعنى اسم الفاعل ويرادفه الخير بالتشديد تقول رجل خير بالسكون وخير بالتشديد وامراة خيرة وخيرة قال ابو اسحاق في قوله تعالى فيهن خيرات حسان اي خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد وقال الليث رجل خير وامراة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالاية قال الازهري لا فرق بينهما عند اهل المعرفة باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل فتقول فلانة خير الناس ولم تقل خيرة وفلان خير الناس ولم تقل اخير لا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افعل وقال ابو زيد تقال هاك خير النسا وشرة النسا والداب هو العادة المستمرة والشان فان كان الخير بمعنى الكرم كما قاله ابو عبيد فلا اشكال فان الكرم على العباد من عادة الله تعالى وان كان بمعنى ضد الشر ففي تخصيص الخير انواع اشكال فان الشر ايضا واقع بقضا الله تعالى وقدره ومشيته فهو مريد الخير والشر فيقال انما خص الخير بالذكر اما لرعاية الادب في

مقام الخطاب مع الله تعالى كما هو في قوله تعالى بيدك الخير واما لان الداب والعادة
انما تطلق على ما يكون وقوعه اكثريا يقال ان عادة فلان ودابه الاشتغال بالعلم
اذا كان اكثر اوقاته مصروفا اليه ولا شك انا اذا تاملنا احوال هذا العالم وجدنا الخير
غالبا عليه فان زمان الصحة والسلامة اغلب من زمان المرض والالم وازمان الشبع
والخصب اكثر من زمان الجوع والقحط فاذا كان الخير اكثري الوقوع لا يقتضي كون الشر
غير واقع بقضا الله تعالى واما ما قاله الحكماء ان الخير والشر كلاهما داخلان تحت القضا
صادران عنه تعالى لكن الخير صادر عنه بالقصد الاول والشر بالقصد الثاني تبعا
فالمقصود بالقصد الاول ايجاد الخير فيستحيل ان يكون شرا اذ كون الشي خيرا وشرا بالذات
محال ثم ما هو خير في ذاته ربما عرض له ان يكون شرا بالاضافة الى الغير ولو في وقت ما حيث
لا يمكن كون ذلك الشي خيرا في ذاته الا ويلزمه ذلك الشر المضاف الى الغير كالنار مثلا
فانها خير في ذاتها حتى لو عدمت من العالم لاختل نظامه اذ هي من الاركان وجزء من
المركبات وهي يستضاء بها في الظلمات ويستعان بها على طبخ الاغذية والادوية النافعة
الى غير ذلك من منافعها العظيمة ولا يمكن ان تكون نار الا وقد يتبع وجودها
ان يتاذى بها انسان او يحرق بها سل او رداء عالم او بيت فقير وذلك شر
بالاضافة اليه ولا مبدع الوجود ومفيض الخير والجود بين ان يوجدها لما فيها من
النفع العظيم والخير الجسيم ولا يبالي بقليل ما يتبعها من الشر وبين ان لا يوجدها
فيفوت بذلك الخيرات العظيمة التي فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هو خير كثير من
غير اعتبار ما يلزمه من الشر القليل لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وكذا وجود نوع الانسان على ما هو عليه من خواصه خير كثير
لان منهم الانبيا والصديقين والعلما والشهدا والاوليا والصلحا وقد يعرض
لبعض اشخاصه خطا في الهيات النظرية فيودي الى الكفر وانواع البدع والضلال
وفي الهيات العملية فيودي الى الفساد في الارض من انواع الظلم والبهت والفساد
فتقتضي الحكمة ايجاد هذا النوع الشريف لما في وجوده من الخير الكثير من غير مبالات
بما يلزمه من بعض اشخاصه من الشر القليل وهذا المعنى اعتبره الله تعالى في قوله
تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون
ولان الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم فانا اذا تفحصنا معناهما
وجدنا الخير بالذات الوجود والشر بالذات العدم واعتبر البرد فانه في نفسه
كيفية ليست بشر بل هو كمال وانما هو شر بالقياس الى الثمار من حيث انها افسدت
مزاجها فالشر بالذات فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها وكذا القتل ليس بشر
من حيث قدرة القاتل ولا من حيث كون الآلة قاطعة ولا من حيث ان العضو قابل
للقطع بل هو شر من حيث ازالة الحياة عن المقتول وهو قيد عدمي وباقي القيود
الوجودية خيرات وقس عليها الباقي فان قيل من عادة السلف والخلف الافتتاح

بالتحميد

4

بالتحميد اقتدا بكتاب الله تعالى حيث افتتح بالتحميد وتبركا وتيمنا بتحميد الله تعالى
في ابتدا كل امر والمصنف خالف هذه الطريقة المالوفة الحسنة حيث لم يفتتح كتابه
بالتحميد قلنا لم يخالف هذه الطريقة بل افتتح ايضا بالتحميد من حيث المعنى فان الحمد هو الوصف
بالجميل على جهة التفضيل او الثنا على الجميل من نعمة وغيرها واذا هذا المعنى لا يتوقف
على ذكر لفظ الحمد بل يتحقق ذلك بالثنا بالجميل والوصف به وما ذكره المصنف ثنا بالجميل
فيكون حمدا معنى والاعتبار للمعاني دون الالفاظ والمباني فيكون اقتدا بكتاب
الله تعالى معنى وكلمة اللهم معناها عند الكوفيين اللهم امنا بخير وعند البصريين
يا الله فحذفت يا وعوض عنها الميم المشددة في اخره وذلك من خصايص لفظة
الله كدخول تا القسم عليها نحو تالله وجواز يا الندا مع لام التعريف وقطع همزة الوصل
نحو يا الله وبنا على هذا الاختلاف اختلفت الرواية في افتتاح الصلاة بكلمة اللهم
ففي رواية لا يصير شارعا بها لانها ثنا مشوب بحاجته لما ذكر الكوفيون وفي اخرى
يصير شارعا بها لكونها تعظيما خالصا لله تعالى لما ذكر البصريون وواجب الوجود
هو ما يقتضي ذاته وجوده ولا يكون مفتقرا في وجوده الى غيره والا لكان مخلوقا
والكل مفتقر في وجوده اليه اذ الممكنات لا وجود لها من ذاتها فلا بد من الانتها
الى الواجب بالذات فان المتصور اما يجب وجوده لذاته وهو الواجب لذاته
او يمتنع وجوده لذاته وهو الممتنع لذاته او لا يجب له الوجود ولا العدم من ذاته
وهو الممكن فان قيل اسما الله تعالى توقيفية ولم يرد نص باطلاق واجب الوجود
على الله تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه قلنا قد اختلف العلما في هذه المسئلة على ثلاثة
مذاهب فقال بعضهم لا يجوز اطلاق شي من الاسما والصفات على الله تعالى الا اذا
كان واردا في النص من الكتاب والسنة لانا نصف الله تعالى بكونه عالما حكيما
كريما ولا نصفه بما هو في معناه من الاسما كالفقيه والطبيب والمتيقن والفاضل
والسخي لعدم التوقيف اجيب بان الطبيب قد ورد النقل به فان ابا بكر الصديق
رضي الله عنه لما مرض قيل له الا نحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني فاطلق الطبيب
على الله تعالى مع انه لم يرد توقيف على انه لا يجوز اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى حقيقة لانه
اسم لمن يطلب الصحة وزوال المرض بالاسباب كالمداواة بالادوية وذلك على الله
تعالى محال وانما اطلق الصديق عليه على طريق المشاكلة كما في قوله تعالى وجزا سيئة
سيئة مثلها والفقيه العالم بالاشيا الدقيقة بالاستدلال وعلم الله تعالى ليس
بالاستدلال والمتيقن هو العالم بسبب تعاقب الايات وترادفها حتى يبلغ المجموع الى افادة
الجزم وذلك في حق الله تعالى محال وكذا السخي من بذل المال لطلب الذكر والشرف والفخر
والفاضل من يتحرى في العلو بالكسب ولا يستقيم ذلك على الله تعالى وقال بعضهم ان
كل اسم دل على معنى يليق بجلال الله تعالى وصفاته يصح اطلاقه على الله تعالى بلا
توقيف لان اسما الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية وساير اللغات ولم يرد
شي منها في القران والحديث مع اجماع المسلمين على جواز اطلاقها على الله تعالى ولان

معنى اللهم

مطلب واجب الوجود

الله تعالى قال ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وحسن الاسم باعتبار دلالته على صفات
المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فيجوز اطلاقه على الله
تعالى تمسكا بهذه الاية ولانه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني
صحيحة كان الاطلاق جايزا وقال الغزالي اطلاق الاسم على الله تعالى لا يجوز
الا بالتوقيف واما اطلاق الصفات عليه فلا يتوقف على التوقيف فرق بين الاسم
والصفة وقال اسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسما واما الصفات فمثل
وصف الانسان بكونه طويلا فقيها وكذا وكذا لان وضع الاسم في حق الواحد منا
سوء ادب ففي حق الله تعالى واما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جايز في حقنا
من غير منع فكذا في حق البارى فاذا ثبت هذا فاطلاق واجب الوجود على الله تعالى
في القول الثاني والثالث جايز له لانه على صفة المدح وكونه صفة وكذا على القول
الاول فانه لما جاز اطلاق السلام والمومن والمهيمن والعزيز والجبار والمتكبر والخالق
والبارى والمصور وامثال ذلك عليه بالظن فاطلاق واجب الوجود اولى
بدلالة النص لان اتصافه بوجود الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه يتصف بصفات
الالهية فانه يلزمه وجود البقا وامتناع العدم والفنا وانه لا يحتاج في صفاته
الذاتية الى غيره والا لما كان واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا ضد له ولا ند له
ولا جنس له ولا فصل له وانه واحد وانه لا موثر في الحقيقة الا هو وانه ليس بصورة
ولا مادة وليس جزء الشي وليس بجسم وليس في حيز وليس بجوهر ولا عرض
ولا يحل في شي ولا يحل فيه شي ولا يتحد بشي وليس بمحل للحوادث الى غير ذلك من
الصفات الثابتة له بواسطة كونه واجب الوجود فان الطوالع افتتحت بقوله الحمد
لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناه وبعضهم افتتح بقوله الحمد لله الواجب
وجوده الكريم الذي لا يتنفد على كثرة العطا موجوده والفيض العطا مصدر فاض
الما اذا كثر حتى امتلا الوادي وسال على جوانبه ويجوز كونه غير مصدر بمعنى
الكثير من قولهم اعطاه غيضا من فيض اي قليلا من كثير والشعار ما يلي الجسد
من الثياب سمي به لانه يلي شعر الجسد دون ما سواه من الثياب ومنه قوله عليه
السلام لغسلة ابنته حين طرح اليهن حقوه وقال اشعرنها اياه قال ابو عبيد اجعله
شعارها الذي يلي جسدها وجمعه شعر والدثار الثوب الذي فوقه وجمعه شعر
والشعار والدثار الثوب الذي فوقه وجمعه دثر والشعار ايضا العلامة ومنه
مشاعر الحج لانها علامات له ومنه شعاير الله اي متعبداته التي اشعرها اي جعلها اعلاما
لنا وهي كل ما كان من موقف او مسعى او ذبح ومنه شعار العساكر لعلامة ينصبونها
ليعرف الرجل بها رفقته وشعار الحج القوم في الحرب ما ينادي به القوم في الحرب ليعرف
بعضهم بعضا والمذكور هنا يجوز ان يكون منقولا من كل واحد من المعاني فان كان مما
يلي الجسد من الثياب فالمراد به الصفات الذاتية الكمالية فانها تلي الذات لقيامها به ويكون
المعنى العطا صفة ذاتية لك وان كان المراد بالفيض الفايض وهو كل موجود فاض عنه الله

الجود

الجود وسرى منه اليه الوجود فالمراد بالشعار العلامة اذ العالم وهو كل ما سواه مشتق من
العلامة لكونه علامة دالة على وجوده ووحدانيته ففي كل شي له اية تدل على انه واحد
اذ كل ما سواه ممكن لا وجود له من ذاته فلا بد له من موثر واجب لذاته والمعنى الاول هو
المناسب لقوله يا واسع الرحمة والجود والواسع خلاف الضيق والمراد به الشامل لجميع المو
والرحمة الرقة والتعطف والمراد بها الانعام والاكرام وقد انعم الله تعالى على جميع
الموجودات العلوية والسفلية بخلع الوجود وذلك هو فيض الجود المحض والكرم الصرف
والرافة التامة والرحمة الواسعة العامة لانه قد يرهن انه تعالى فوق الكمال
فلذلك لن يتنقص عنه الكمال ويتعداه فضله ويسري جوده وينسحب على كل
معدوم ممكن من سعة رحمته وجوده وما ليس فوق الكمال لا يفيض عنه الوجود بحث
يتعدى الى غيره والجود مصدر جاد الرجل بماله اذا اعطى وهو عند اهل التحقيق عبارة
عن افادة ما ينبغي لا لغرض افتقارا اليه لا لعوض فمن لا يفيد شيئا لا يكون جوادا
ومن يفيد ما لا ينبغي كواهب السكين لمجنون لا يكون جوادا ومن يفيد شيئا لا لافتقار
منه افتقارا كواهب دينارا او سيف لفرس لا يكون جوادا ومن يفيد الشي لعوض
معامل فلا يكون جوادا سواء كان ذلك العوض عينا او ثناء او مدحا او تخلصا
من ذم او فعلا للاولى والله تعالى افاد الوجود لجميع من لم يكن له وجود وذلك افادة
ما ينبغي مما للغير افتقار اليه لان عدم الذات هو غاية الافتقار ويدل لدفع ذلك
كل ما هو كمال له في وجوده ويذل له ايضا كل ما هو زينة له في زينة الكمال كل ذلك
فضلا منه لا لعوض لانه لو كان ذلك منه لعوض لاستحال منه الغنى والسعة
الواجبان له فهو الجواد على الاطلاق كما صرح به في وجه حيث قال ربنا الذي
اعطى كل شي خلقه ثم هدى انت الذي لا ينقص فيضك العطا النقص جاء لازما
يقال نقص الشي نقصا ونقصانا وجاء متعديا يقال نقصت حقه وهنا متعد
وفاعل ينقص العطا وفيضك مفعول له مقدم عليه وتاخر الفاعل للسجع والفيض صدور
النعم الكثيرة وانما لا ينقص العطا فيضه لان فيضان الخير منه ليس بانفصال
شي منه اذ الانفصال من خواص الاجسام وهو منزه منه وهذا لان النقصان
والزيادة من الكميات وهو منزه عنها وكلتا يديك بالخير سحا وكلمة كلتا
مفردة اللفظ مثنى المعنى فاعتبر المصنف اللفظ فقال سحا دون سحتا وان
وهو مصدر سح المطر سحا اذا اشتد انصبابه وهو ليس بمعموله فتحذف به متعلق
العطا لتناسب السجع وليس المراد باليد الجارحة فانه تعالى منزه عنها
بل الصادر منها وهي النعم والعطا والتثنية للمبالغة في التكثير فان الانسان
اذا اراد ان يعطي كثيرا يعطي بيديه فاريد بذلك كثرة انصباب النعم
والخيرات على العباد على سبيل المجاز وهو مستنبط من قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
ينفق كيف يشا وقيل التثنية باعتبار ان المراد باليد القدرة والله تعالى الخلق
والامر والخلق عبارة عن المحسوسات والامر عن غيرها ويقال لهما عالم

ت
ممات

الغيب والشهادة ولهذا لما سيل النبي عليه الصلاة والسلام عن الروح اجاب بقوله
هو من عالم الامر لقوله تعالى قل الروح من امر ربي وانما لا يدركه الا المحسوسات فعبر
عن الوحدة على اتحاد عالم الخلق والامر باليدين ولهذا قال الله تعالى ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي لان الله تعالى جمع في ادم بين عالم الخلق وهو الجسد وعالم الامر
وهو الروح • لك النعمة السابغة اي الواسعة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه
ظاهرة وباطنة وما بكم من نعمة فمن الله من سبغت النعمة سبوغا اي اتسعت وكل شي
طال الى الارض من السعة والثياب فهو سابغ الدرع السابغة التي تجرها في الارض
واسبغ الله عليه نعمة اتمها واسباغ الوضوء اتمامه والمبالغة فيه • لك الحجة البالغة
الحجة البرهان اي الدليل الذي يكون فيه الظفر عند الخصومة وانما سميت حجة
لانها تحج اي تقصد للحاجة اليها البالغة التامة الواصلة الى النهاية كما لها في الوضوح
وافادة اليقين بحيث لا يبقى مجال لمكابر في الانكار اي الحجة الدالة على وحدانيتك
ووجودك ونعوت جلالك وصفات كمالك بلغت في الوضوح الى غاية يجب الاعتراف
على اولي الالباب بها والانقياد لها وبعفوك عاد العباد اي التجاؤهم من عذاب
بنلان واستعاذ به اي لجأ اليه ومنه اعوذ بالله وبرب الفلق وبرب الناس
لان غالبهم استحقوا العقاب بذنوبهم واتباع هواهم ولا ملجا للخلاص عنه الا عفوك
وكرمك قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات
وقال تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقال تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم والاجماع على ان الله عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب
المستحق • ومنك البدء اي انشاء الموجودات وابتدا خلقهم فانهم كانوا معدومين
غير مستحقين للوجود من ذواتهم ولامكانهم وانما انت اوجدتهم بايجادك
اياهم بفيضك وفضلك واليك المعاد اي الرجوع بعد الحشر قال الله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال
تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقال تعالى قل ان الاولين
والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وقال تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة الى غير ذلك مما لا يحصى • بعثت النبيين اي ارسلتهم الى العباد بالحق
اي ملتبسين بالحق وهي الشرايع التي شرع لهم والكتب التي جاوا بها وفيها
بيان ما هو الحق الثابت في الواقع والهداية من الضلالة قال الله تعالى كان الناس
امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق اي
ملتبسا بالحق شاهدا به والمعنى ان الناس كانوا متفقين على الحق فيما بين ادم
وادريس فاختلفوا فبعث الله النبيين وحذف لدلالة قوله فيما بعده ليحكم بين
الناس فيما اختلفوا فيه وقال تعالى تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق اي بالوجه
المطابق للواقع ملتبسة بالحق لا شبهة فيه وقال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق
اي بالعدل والصدق في اخباره او بالحجج المحققة انه من عند الله وقد يعني بعثتهم

بالحق

بالحق ان الخلق كلهم عباده فله ارسال الرسل لمطالبة العبادات منهم بالاوامر والانزجار
عن المعاصي بالنواهي ويكون ذلك الارسال حقا ممن له الولاية في مطالبة الحقوق
والنبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض فيكون معناه المرتفع عن الخلق
المشرف بالوحي انزل معه كتاب اولا وهو فعيل بمعنى مفعول او من النبا الذي هو الخبر
تقول منه نبا وانبا فالنبي من انبا عن الله واخبر عنه وهو فعيل بمعنى فاعل •
قال سيبويه هو مهموز عند جميع العرب بالهمز فانهم يقولون تنبأ مسيلمة بالهمز لكن تركوا
الهمز غير اهل مكة فانهم يهمزونه دون غيره من الاحرف ويخالفون العرب في ذلك وجمع
على انبيا لان الهمز لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصله لام حرف العلة وقيل
النبي هو الطريق وسمي الانبيا بذلك لكونهم طرق الهداية الى الله تعالى والرسول من
جمع الى المعجزة الكتاب المنزل اليه ونقل في التفاسير عن كعب الاحبار الذي علمته من
عدد الانبيا مائة واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر
والمذكور في القران باسم العلم ثمانية وعشرون والصحيح عندنا عدم تعينهم وحصر
في عدد لئلا يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو منهم فانت بهم اي بعث
الانبيا الحجة اي على المكلفين لينقطع عذرهم واليه الاشارة بقوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبعث الله تعالى الرسل
لقطع حجتهم وعذرهم وفي نسخة فانت لهم الحجة باللام اي على المنكرين لنبوتهم
وهي ظهور المعجزات الباهرة والخوارق الظاهرة على ايديهم الدالة على صدقهم
كصيرورة النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه السلام وتولد الناقة من الحجر الصم لصالح
عليه السلام والايات التسع لموسى عليه السلام وابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى
لعيسى عليه السلام وانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبع الماء من الاصابع وحنين الجذع
وشكاية الناقة وتظليل الغمام وشهادة الشاة المسمومة الى غيرها من المعجزات المذكورة
في دلايل النبوة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكذا التحدي بالقران وعدم المعارضة
من بلغائهم وفصحائهم وامتناعهم عن ذلك مع توفر دواعيهم دال على كون القران
معجزا وكذا الاخبار عن المغيبات كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من
بعد غلبهم سيغلبون وقد وقع ذلك مطابقا للخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليك
القران لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عليه السلام والمعاد مكة وكان كما اخبر
وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع
ذلك اذ المراد بهم اما بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الناس الى قتالهم ليقاتلوهم او
يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل بعد هلاك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا للخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة
بدليل قوله منكم وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خايفين في صدر

مطلب

الاسلام وقد اخبر الله تعالى عنه وقد جاء ذلك في الاخبار اكثر من ان يحصى مثل
الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الخلفاء الراشدين والحسن رضي
الله عنه ثلاثين سنة وقوله لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
وعني بالفئة الباغية معاوية ومن معه وقوله للعباس حين أسر يوم بدر وعجز نفسه
عن الفداء اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان
اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك
بالحق ان رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عن موت النجاشي وخروجه للصلاة
عليه وكاخباره عن اشراط الساعة كبناية بغداد وخروج نار من بصرى وهي
مدينة بالشام وامثال هذه لا يمكن حصرها واوضحت به ائمة اي اظهرت به هدى
الانبياء وهي سيرتهم وطريقتهم التي ساروا عليها المحجة وهي جادة الطريق والمقصد
فانها موصلة الى الحق ورضاه والنعيم الدائم في الجنة فان سيرتهم نسبت لوضوح الطريق
المستقيم للخلق فاذا تابعوهم وصلوا الى المقصد وفي نسخة هدى ائمة بضم الهاء اي اوضحت
به لائمتهم للخلق الطريق الواضح وخصصت محمدا سيد البشر بانواع الكمالات .
قال الله تعالى ورفع بعضهم درجات بان فضله على غيره من وجوه متعددة ومراتب
متباعدة وهو محمد عليه الصلاة والسلام والابهام لتفخيم شانه كانه العلم المعين لهذا
الوصف المستغني عن التعيين فانه خص بالدعوة العامة فانه بعث لكافة الانس
والجن وباقي الانبياء كانوا يبعثون الى قوم مخصوصين والشفاعة العظمى يوم القيمة
اذا ضاج الناس وشفعوا بالانبياء فذكر كل منهم العذر وجاؤا النبي صلى الله عليه وسلم
فقال انا لها انا لها والمقام المحمود الذي سأله عنه والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة
والايات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر فانه
بلغ النبي عليه السلام المبلغ العظيم والغاية القصوى من العلم النظري كمعرفة الله تعالى
وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية والحكمة العملية كعلم
الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير تعلم ولا ممارسة .
فانه عليه الصلاة والسلام لم يكن من قبيلة اهل العلم ونشأ في بلد لم يكن فيه
احد من اهل العلم بل كانوا ضلالا لا يعبدون الاحجار ولم يسافر الى بلد اهل
العلم باعتراف اعدائه وهذا من اجل الامور والكمالات التي خص الله تعالى النبي
عليه السلام وكذا خص بالسيادة المطلقة قال عليه السلام انا سيد ولد ادم
ولا فخر وخص بالمعراج الى السموات العلى الى سدرة المنتهى الى قاب
قوسين او ادنى ورأى ربه على الاصح وسمع كلامه مكافحة وحصل له
انواع الاكرام والتعظيم حيث اغتبط به الانبياء وختمت برسالته الرسالات
لانه خاتم النبيين لا نبي بعده لان شريعته باقية الى يوم القيمة وكاملة
وافية بجميع المحاسن والاحكام فلا حاجة الى رسول بعده وعلماء امته كانبياء
بني اسرائيل في بيان شريعته واستنباط الوقائع والحوادث من النصوص

الواردة

الواردة منه ولا تزال طائفة من امته ظاهرين على الحق وقطعت بحجته وهي معجزاته
العظيمة الباهرة والدلائل الظاهرة على صدقه العذر اي شبهة المعاندين بحيث لم يبق
لاحد منهم انكار نبوته الا بمجرد المكابرة مع العقل قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم
حجة اي علة وشبهة واستثنى الذين ظلموا منهم اي من الناس للمبالغة في نفي الحجة بمعنى .
لا احتجاج راسا كقوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب
للعلم بان الظالم لا حجة له وانما سمي شبهة المعاند حجة اذا كان الاستثناء على
حقيقته لانهم يسوقونها مساقها حيث يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه
وحبا لبلده وبدا له فرجع الى قبلة ابائه ويوشك ان يرجع الى دينهم وهذه شبهة
باطلة فصار كقوله تعالى حجتهم داحضة . ونسخت بملته اي بشريعته في الاحكام
التكليفية التي هي محل النسخ دون الاعتقادية الملل اي شرائع الانبياء من قبله فان شريعته
رافعة لجميع الشرائع المخالفة لها بالاجماع والنسخ لغة الازالة والرفع يقال نسخت الشمس
الظل ونسخ الشيب الشباب وقيل معناه النقل من مكان الى اخر او حالة الى اخرى
مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من موضع الى اخر ومنه مناسخة
المواريث لانتقالها من قوم الى قوم وفي الاصطلاح عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر وهو جائز عقلا وشرعا خلافا للطائفة من اليهود لان القول به يؤدي
الى جواز البداء على الله تعالى وهو محال لان منشاه الجهل بعواقب الامور فان البداء
عبارة عن ظهور شيء بعد خفائه قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وبدا لهم سيئات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفاء ولنا ان النسخ في حق صاحب الشرع
بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عنده انه ينتهي في
وقت كذا بالناسخ وان كان مطلقا وظاهره البقاء في حقنا فيكون رفعا للحكم بالنسبة
الى علمنا وبيانا محضا لمدة الحكم بالنسبة الى الله تعالى كالمقتول يثبت بانتهاء اجله بالنسبة
الى الله تعالى لا اجل له سواه عند اهل السنة كما نص الله تعالى عليه بقوله تعالى ولن
يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها وبقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وان كان قطعا للحياة بالقتل بمباشرة القاتل حتى وجب عليه القصاص في العمد
والدية على عاقلته في الخطاء فيكون هذا حكم لا بداء لان شرعية الاحكام لمنافع
تعود الى العباد والمصالح تختلف باختلاف الاوقات واعتبر بالطبيب فانه يامر
المريض بشيء في وقت وينهاه عنه في وقت اخر لمصلحة اخرى ولان النبي عليه
السلام وارث لما مضى من محاسن الشرائع قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا والميراث ينتقل الى الوارث بحيث لا يبقى للمورث فيه ملك
فيصير مضافا الى الوارث ومختصا به فدل ذلك على نسخ شريعتهم بشرعه ومما يؤيد
ذلك قوله عليه السلام والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولزوم اتباع شريعته
لو كان حيا دال على انه شريعته والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا
يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام دون شريعة نفسه على ما نطقت به الاخبار

المشهور اللهم وصل عليه اي على النبي عليه السلام والصلاة في اللغة الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة والرحمة واللطف والاكرام والانعام صلاة تقف دونها اي دون تلك الصلاة نهايات الطلب اي صلاة عظيمة واصلة الى حد لا تطلب الزيادة عليها لانها اقصى غايات الطلب فينقطع الطلب من غير تبلغ الوصول الى ذلك ٭ وتبوؤه اي يستقر ويتمكن النبي عليه السلام بها اي بتلك الصلاة اعلى المقامات والرتب وهو المقام المحمود الذي وعده الله تعالى به بقوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا اي مقاما يحمد القايم فيه وكل من عرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة والمشهور انه مقام الشفاعة ولهذا روي انه قال عليه السلام ان الله تعالى هيأ مقاما محمودا لا يناله الا واحد وارجوان اكون هو فاطلبوا الي الوسيلة ولهذا يقول في الدعاء اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته واجعلنا ممن ارضاك باتباعه يشير الى قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله واخلص لك بلا شوب غرض غير رضاك في حق الحق لغيره كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واستماعه اي استماع الحق ممن يعني بان ينقاد اذا امر بالخير واراد وجهك الكريم اي ذاتك ورضاك فان الوجه يطلق على الذات كما في قوله تعالى ويبقى وجه ربك بما نقحه وصنفه والتنقيح ازالة ما لا يحتاج اليه والكلام المنقح الذي يفتش وتحسن النظر اليه وزال عنه الزوايد والتصنيف والتنقيح ينبغي ان يكون لخالص وجه الله لا لحظوظ النفس من السمعة والرياء فانه من الشرك الخفي فان العبادة الوجهية هي النافعة قال الله تعالى انما نطعمكم لوجه الله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ٭ واستصحب توفيقك فيما جمعه والفه والتوفيق للشيء جعل اسبابه مهياة موافقة له وغرضه ان هذا التصنيف ليس في وسعي بالاستقلال انما هو بتوفيقك والاستعانة منك والجمع والتاليف متقاربان فان التاليف جعل الاشياء بحيث تطلق على الواحد ولا يكون بين تلك الاشياء تقدم وتاخر بخلاف الترتيب وهو معنى الجمع يقال جمعت المال اذا ضممت بعضه الى بعض **قوله** قد منحتك ايها الطالب الى قوله واستجلا ابكار المعاني ٭ المنح العطا ما فيه النفع يقال منحت فلانا شاة وتلك الشاة المنيحة والمنحة ولا تكون الا عارية للبن خاصة وفي الحديث كل منحة مردودة ونحو ذلك ويقال منحته الورق وهو القرض ٭ وقال ابو عبيد المنحة عند العرب على معنيين ٭ احدهما ان يعطي الرجل صاحبه المال هبة او صلة فيكون له ٭ وثانيهما ان يكون يعطي الرجل اخاه ناقة او شاة يحلبها زمانا او اياما ثم يردها اليه وهو تاويل قوله عليه السلام المنحة مردودة والعارية مؤداة وهو متعد بنفسه فيكون المفعول محذوفا ويكون التقدير قد منحتك ايها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول وهو البلوغ الى اقصى غاياتها مطلوبك بهذا الكتاب البديع في معناه والبديع ما لم يسبق له مثال والمصنف اول من جمع بين قواعد اصول المذهبين لم يسبقه احد في ذلك ثم هذا الكتاب اشتهر بين اهل العلم بالبديع

فان

8

فان قوله البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه يشير الى ذلك لان اسمه انما يكون مطابقا لمعناه اذا كان اسمه بديعا ٭ وقد نقل عن المصنف انه كتب في نسخته كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول وهكذا وجد في بعض نسخ بغداد فان قوله نهاية الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول يوهم ذلك لان الظاهر انه يعطي الطالب ما يطلبه فيناسب ان يكون مسمى بهذا الاسم ولكن النادر لا يعارض المشهور لخصته لك من كتاب الاحكام التلخيص الاستقصاء في البيان قال الليث لخصت الشيء بالخاء المعجمة ولحصته بالحاء المهملة اذا استقصيت في بيانه يقال لحص لي خبرك ولخص اي بينه شيئا بعد شيء فيكون معناه ظاهرا او هو انه استقصى في بيان ما نقله من كتاب الاحكام ويجوز ان يكون من اللخص وهو ان يكون الجفن الاعلى لحيما او ضرع لخص كثير اللحم وقال ابو عبيد اللخصان الشحمتان اللتان في وتي العين فيكون التلخيص ازالة اللخص مثل جلدت البعير وقردته ازلت جلده وقراده يعني حذفت من كتاب الاحكام الزوايد التي هي قليلة الفوايد ورصعته بالجواهر النفيسة من اصول فخر الاسلام الترصيع التركيب والتزيين وعقد الترصيع وما اشبه ذلك يقال تاج مرصع بالجواهر اي مركب فيه الجواهر النفيسة الثمينة الحزينة الغالية يعني بعد تلخيص كتاب الاحكام بحذف الزوايد رصعته بالجواهر النفيسة من اصول فخر الاسلام البزدوي عوضا عن المحذوف وانما قدم الاحكام واخر البزدوي مع ان الحنفي اعتناؤه في تقديم قواعد مذهبه باعتبار ان الترصيع بالجواهر لا يكون الا لتاج او حرقة عاطل عن الجواهر النفيسة لا قيمة له وانما يصير نفيسا ذا قدر وقيمة بترصيع تلك الجواهر النفيسة فيه فالمرصع فيه الجواهر وهو التاج او الحرقة لا بد من وجوده سابقا فقدمه لذلك وجعله عاطلا وانما صار نفيسا بالترصيع بجواهر اصول فخر الاسلام فلا يدل تقديمه على الاعتنا بشانه ولا تاخير البزدوي لعدم الا[عتنا] في بيانه بل في هذا السياق تعظيم البزدوي على الاحكام حيث جعل ما في البزدوي من القواعد مزينا لما في الاحكام لتشبيهه بالجواهر النفيسة وتشبيه ما في الاحكام بالحرقة العاطلة عما يزينه فانهما اي البزدوي والاحكام البحران المحيطان بجوامع الاصول الجامعان لقواعد المعقول والمنقول هذا حاوي البزدوي لان الاشارة بهذا انما تكون للقريب وذلك اي الاحكام فان الاشارة بذلك الى البعيد مشحون اي مملو قال الله تعالى في الفلك المشحون بالشوامد الجزئية الفروعية ولو عكس الاشارة هذا وذلك كان هو الانسب فان التمهيد بالشواهد الجزئية والمسايل الفروعية لم توجد الا في كتاب فخر الاسلام وهذا الكتاب اي البديع يقرب منهما اي من الكتابين المذكورين البعيد فانه اذا اراد الطالب تحقيق الكتابين يحتاج الى زمان مديد لان الاحكام حجمه مجلدان او ثلاث مجلدات والبزدوي حجمه مجلد كبير او مجلدان فالبحث عنهما لا يتيسر الا في مدة مديدة والبديع لحسن ترتيبه اقل حجما منهما فيمكن بحثه في زمان اقل فيكون مقربا للبعيد ويولف اي كتاب البديع الشريد اي الشارد النافر من شرد البعير اذا نفر فان قواعد المذهبين متنافرة متباعدة والبديع لحسن ترتيبه الف

مقام

المتناظرين ۝ ويمهد لك اي يذلل لك ايها الطالب كتاب البديع ويسهل عليك الطريقين
اي طريقة قواعد اصول الحنفية وطريقة الشافعية بيان الطريق معبد اي مذلل بالاقدام
بكثرة المشي وهذا لان الطريق اذا كانت غير مسلوكة او قليلة السلوك كان السلوك فيها
عسر لعدم استواءها ووجود ما يمنع السلوك فيها من الشوك والاحجار والاوعار فاذا
كثر المشي فيها بالخيل والنعال وغير ذلك سهل السلوك فيها وصارت مذللة ۝ ويعرفك
اي البديع اصطلاح الفريقين اي الحنفية والشافعية وهذا مقصد جليل فان في كل
اصطلاح من الفوايد والزوايد ما لا يحصى فاذا عرف الطالب الاصطلاحين فقد ظفر
بغاية المراد ووصل اليها به البغية والرشادة زيادات شريفة على ما في الكتابين من
كتب اخرى وقواعد وهي الامور الكلية التي ينطبق عليها الجزئيات منقحة اي مهذبة
لطيفة وتنقيح الجذع تشذيبه وهو ازالة قشره وكل شيء فيه اذى اذا نحيته فقد نقحته
والكلام المنقح اي المهذب المصفى عن الزوايد قال الليث المهذب الذي قد هذب من
عيوبه وقال غيره اصل التهذيب تنقية الحنظل من شحمه ومعالجة حبه حتى تذهب
مرارته ويطيب ويقال فلان مهذب اي صفا وخلوص والرجل المهذب هو المطهر
الاخلاق واختيار اللفظ واللباب اي الخلاصة من الكل بحث وغاية فان الفص
هو الخلاصة من الخاتم واللباب هو الخلاصة من القشر ورعاية للمذهب الذي هو
اصل الباب فانه لما خلط بين الطريقين وجمع بين اصطلاح الفريقين يتحير الطالب في
التمييز بين مذهبه من مذهب غيره ولا يتزلزل المقصود الا بمعرفة مذهبه فذكر
اندراج المذهب الذي هو اصل الباب وميزه عن مذهب غيره في المسايل التي
وقع فيها الخلاف فان ما اتفق عليه لا يحتاج الى تمييز فما اجدرك هو صيغة
التعجب اي فاي شيء جعلك ايها الطالب جديرا اي لايقا بتحصيله اي بتحصيل مثل هذا
الكتاب الجامع بين اصطلاح الفريقين وفوايد الكتابين العظيمين والزيادات
الشريفة والقواعد المنقحة اللطيفة وتحقيق اجماله وتفصيله اي اجمال البديع وتفصيله
والاجمال الابهام ومنه المجمل وهو المبهم الذي يحتاج الى البيان من جهة من اجمله
والمفصل المبين فان الشيء اذا عرف مجملا ومفصلا تمكن في ذهن الطالب لحصوله
مرتين ولانه اذا عرف الشيء مجملا اشتاق الى معرفته مفصلا والحاصل بعد الشوق
اكثر تمكنا في الذهن من الحاصل بغتة والتفصيل بعد الاجمال من مستحسنات
الكلام عند الفصحاء ۝ والله الموفق لادراك الاماني وهي جمع امنية وهي ما يتمناه
الانسان وكانه لما وصف الكتاب بما مر ذكره تمنى حصول معرفته كل طالب فذكر
ان ادراك الاماني انما هو بتوفيق الله تعالى بان جعل اسبابها مهياة موافقة لما يتمناه
واستجلاء ابكار المعاني وهو استفعال من جلا الخبر جلاء بالكسر اي وضح لمطلب وضوح
المعاني بالفكر والتامل ايضا لا يكون الا بتوفيق الله تعالى او استفعال من جلوت بمعنى
اوضحت ويكون المراد ايضاح المعاني للطلاب ايضا بتوفيق الله تعالى ويجوز ان يكون
من جلوت العروس جلاء بالكسر وهو الاليق بهذا المكان لان المعاني شبهها بالابكار

لعدم وصول الافكار اليها كما لم يصل الرجال الى فض الابكار ويكون المراد باستجلاء المعاني
الابكار عرضها على الطلاب كما تستجلي العروس للزوج وتزيينها بحسن التعبير والتو
وايصالها الى اذهان الطلبة بسهولة كما تزين الابكار عند الجلاء بالحلل الفاخرة والحلي
الزاخرة ليرغب فيها الازواج ويشتاقوا الى معاشرتها ثم يزفونها اليهم ويحضرونها في
الخلوة بين يديهم قوله وقد رتبته على اربع قواعد ۝ الاولى في المبادي والثانية
في الادلة السمعية واقسامها واحكامها ۝ والثالثة في احكام الاجتهاد والمفتي والمستفتي
والرابعة في ترجيحها تتطرق المطلوبات ۝ انما رتب الكتاب على اربع قواعد لان النظر في
اصول الفقه انما هو نظر في طرق الاحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها والاحكام
كما يجب على المجتهد يجب على غيره ولكل منهما طريق الى معرفتها فطريق المجتهد الاجتهاد وطريق
غيره الاستفتاء فاحتيج الى معرفة الاجتهاد والمفتي والمستفتي في قاعدة والاجتهاد
انما هو في الادلة السمعية فان العقلية غير دالة على الاحكام الشرعية عندنا فلا بد من
معرفتها في قاعدة والادلة السمعية قد تتعارض صورة فاحتيج الى الترجيح في قاعدة ۝
وبعد لم يبق الاحتياج لمعرفة الاحكام الى شيء اخر وكل علم لا بد له من مبادي يبتني ذلك
العلم عليها فوجب النظر في قاعدة وانما قدم المبادي وضعا لانها متقدمة طبعا وقدم
الادلة على الاجتهاد لانه لا يمكن بدونها وقدم الاجتهاد على الترجيح لعدم امكانه بدونه
وقيل في وجه الانحصار لكل علم مبادي وموضوع ومسايل فلا بد من ذكر المبادي
التي يتوقف العلم عليها وكذا الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح لانها موضوع اصول
الفقه فان الاصولي يبحث فيه عن احوالها الموصلة الى الاحكام وكيفية استثمارها
عنها على وجه كلي وعلم من ذلك ان مسايله تلك الاحوال المبحوث فيه عنها ففي كل
فن انما يبحث عن هذه الاجزاء الثلاثة لان غيرها اجنبي عنه فلا يناسب ذكره فيه
كيلا يوجب الخلط والتباسه بما ليس منه واشتملت القواعد الاربع على اجزايه الثلاثة
فوجب حصرها عليها فاندفع به ما يقال ان هذا الكلام لا يفيد الا ان المذكور فيه
عايد الى هذه الثلاثة دون الحصر في القواعد الاربع وقيل في الحصر ان المذكور
فيه اما مقصود بالذات او وسيلة اليه لان ما عداهما اجنبي لا يليق ذكره في العلم
والوسيلة هي القاعدة الاولى في المبادي والمقصود منحصر في الثلاثة الاخر
لان الاستنباط الاحكام لا يتم الا بمعرفة الادلة واقسامها واحكامها وبمعرفة ۝
الاجتهاد والترجيح عند التعارض والمراد بكونه مقصودا انما هنا هو ما يقصد
اثباته باقامة الدليل عليه فاندفع ما يقال ان المقصود هو العمل بالاحكام لا الثلاثة
المذكورة لان هذا العلم لم يوضع لبيان العمل بالاحكام واثباته وان كان
مقصودا في نفس الامر ولكن المقصود ههنا ما ذكرنا وقيل في وجه الانحصار
المقصود من تاليف الكتاب معرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية وهي
متوقفة على هذه القواعد الاربع لا غير لان معرفة كيفية الاستنباط متوقفة على الادلة
التي يستنبط منها الاحكام وهي سمعية قابلة للتعارض لانها غير قطعية فيحتاج الى

ترجيح بعضها على بعض وهي امارات ظنية ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام
ربط عقلي فلا بد من رابط وهو الاجتهاد والبحث في هذه الامور يتوقف على المبادي فلذا
فاحتيج الى التعرض لها وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الادلة السمعية كلها امارات
ظنية بل بعضها ظنية كالقياس وخبر الواحد والعام المخصوص والمؤول وبعضها قطعية
كالخاص المتواتر والنص والمفسر والمحكم ولا نسلم انها قابلة للتعارض حقيقة
بل التعارض للجهل بالناسخ ۔ واما ثانيا فالمراد من الاجتهاد ان كان نفسه بل الذي
هو الفعل فعل المجتهد فهو غير مذكور فيه وهو عين الاربع فلا يتم الحصر وان
كان معرفته وتصور ماهيته فذلك ليس برابط بدون فعل المجتهد ۔ واما ثالثا
فالمراد بالادلة ان كانت الكلية منها لا يتم الحصر لتوقف الاستنباط على معرفة الادلة
الجزئية التفصيلية وهي ليست بداخلة في القواعد الاربع فيلزم ان تكون معرفتها
من اصول الفقه وليس كذلك والاخيران واردان على الوجوه كلها والجواب عنها
ظاهر يعرف بالتامل والترتيب والتاليف مشتركان في ان كل واحد منهما عبارة عن
جعل الامور على وجه يصدق عليها الواحد لكن الترتيب يعتبر فيه تقدم بعضها على
بعض اما حسا ان كانت الامور حسية كتقدم الامام على الماموم او عقلا ان كانت
معقولة كاجزاء القياس المعقول ولم يعتبر ذلك في التاليف كالمعجون المؤلف من ادوية
مختلفة ولما كان بعض هذه القواعد مقدما على بعض كما بينا قال رتبته ولم يقل الفته
او قسمته او جمعته مما لا ينبئ عن التقدم والتاخر والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس ۔
لغة ومنه قواعد البيت وفي الاصطلاح عبارة عن امر كلي منطبق على الجزئيات
ليعلم احكامها منه كما بينا ان الامر المطلق للوجوب فانه يعرف منه حكم قوله تعالى
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة واطيعوا الله واعبدوا الله وغيرها من الجزئيات **قوله**
القاعدة الاولى في المبادي حق على من حاول علما ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف
موضوعه وغايته واستمداده ۔ قد مر تعريف القاعدة ووجه تقديم القاعدة الاولى
في المبادي وهي جمع مبدأ وهو محل البداءة ولما كانت المطالب متوقفة على الاقيسة
المركبة من القضايا المتوقفة على التصورات صارت المبادي عند المنطقيين
عبارة عما يبدأ به قبل المسائل لتوقفها عليه وهي اما تصورية كتصور موضوع العلم
واجزائه وجزئياته وانواعه واعراضه الذاتية وانواعها وتسمى الحدود او تصديقية
كالقضايا التي تتركب منها الاقيسة وهي اما بينة بنفسها كالبديهيات وتسمى علوما
متعارفة وهي مبادي على الاطلاق لا تصير مسائل في علم ما او غير بينة بنفسها
بل تؤخذ مسلمة لبناء العلم عليها فان كان التسليم بحسن الظن بالعلم تسمى اصولا موضوعة
او مع استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين يحتاج لاثباته بالبرهان في علم
اعلى منه او فيه لكن بما لا يتوقف عليها لئلا يدور وهي بهذا المعنى من اجزاء العلم
باقسامها حيث عدوها من احد اجزائه وعند الاصوليين وهو المراد هنا عبارة عما
هو اعم من مبدأ او هو ما يتوقف عليه مسائل العلم او تصوره او غايته او استمداده فيبدأ به

قبل

قبل الشروع فيه وهي بهذا المعنى لا تكون من اجزاء العلم بتمامها ضرورة اشتمالها على
حد العلم وبيان غايته واستمداده وليس شيء منها من اجزاء العلم قيل لا يلزم من عدم
كون شيء منها من اجزاء العلم عند المنطقيين ان لا يكون منها عند غيرهم لجواز ان يكون
منها عدم عند الاصوليين اذ لا يلزم اتفاق الاصطلاحين مع تحقق المخالفة في تفسيرها
والظاهر انها بتمامها من اجزاء العلم عند الاصوليين اذ لو لم يكن شيء منها من اجزائه لما عد
من المبادي كما لم يعده المنطقيون لان كونها من اجزاء العلم متفق عليه قوله حق اي حق عظيم
لازم لا بد من معرفته ولهذا المسوغ وقعت النكرة مبتدأ وهو خبر مبتدأ متاخر وهو
قوله ان يتصوره لانه بتاويل المصدر على من حاول اي طلب علما اي تحصيل علم من العلوم
ان يتصوره بحده وهو ان كان لجميع اجزائه فهو الحد التام كالحيوان الناطق بالنسبة الى
الانسان وان كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام فهو الحد
الناقص او برسمه وهو ان كان بالجنس القريب مع الخاصة فهو الرسم التام او بالخاصة
وحدها او مع العرض العام فهو الرسم الناقص اذ لو لم يكن ذلك العلم متصورا عند
الطالب باحدهما كان مجهولا مطلقا فلا يتوجه الى طلبه فاذا تصوره مجملا بوجه كان على
بصيرة مفصلة فاية مسئلة ترد عليه يعلم انها من مطلوبه وتعينه على الطلب
وتقربه الى الاصابة كسالك الطريق يعلم اماراته بدون رويته ولا يلزم من تصوره
حصول مسائله التي هي من التصديقات فتكون هي المطلوبة فاندفع بهذا ما يقال
اذا كان العلم متصورا عند الطلب حاصلا له فطلبه تحصيل الحاصل وان يعرف
موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية دون الغريبة على ما عرف في موضعه
ليتميز ذلك العلم المطلوب عن غيره فان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها فان
الطب انما يتميز عن الفقه باعتبار ان ذلك موضوع ذلك بدن الانسان وموضوع
هذا فعل المكلف فالاعراض الذاتية لاحدهما مغاير للاعراض الذاتية للاخر وقد
يشترك العلمان في موضوع لكن بجهتين فلا بد من التمييز ليتنور بصيرته وان
يعرف غايته وهي العلة الحاملة على طلبه المقصودة بالقصد الاول اذ لو لم يعرف
الغاية كان عبثا في طلبه منها ونافيه فيتقاعد عن ذلك وان يعرف استمداده
لجواز ان يتوقف علم على اخر كتوقف علم التفسير مثلا على علم اللغة والنحو والمعاني
والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف ما يستمد منه لم يحصل مطلوبه كما ينبغي ۔
قوله فاصول الفقه علم الى قوله عن الاستدلالية ۔ لما ذكر انه حق
على من حاول علما ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده
اراد ان يبين كل واحد منها فقال فاصول الفقه اي حد اصول الفقه او رسمه
الذي وجب معرفته على الطالب كذا واشار بفاء السببية الى التعرض لبيان تعريفه
بسبب وجوب تلك المعرفة ثم اضافة الحد الى الاصول قد تكون باعتبار العلمية وقد
تكون باعتبار الاضافة بسبب ان لفظ اصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه
وضع لغة لمعنى واستعمل عرفا لمعنى اخر ثم ان مجموع اللفظين جعل علما على علم خاص

فلهذا المركب اذا حدان ، احدهما بحسب العلم وهو الذي جعل فيه مجموع اللفظين
علما على هذا العلم ، والثاني بحسب الاضافة والفرق بين الاعتبارين ظاهر فان الاول
مفرد لا التفات فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له واما الالتفات فيه
الى ما نقل اليه وهو كونه علما لنوع خاص وفي الثاني على العكس كعبد الله علما ومضافا
وقيل مفهومه الاضافي ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم الخاص واحد منهما لا يصدق
على الاخر فان الاول متعلق الثاني بالفتح وقدم المصنف الحد باعتبار الاول على
الثاني لكونه هو المطلوب مناسبا لذات فان الكتاب موضوع لبيان مباحثه وجمع في
بعض النسخ بين قوله علما وعلما بكسر العين اولا وفتحها اخرا وبالعكس لانه علم باعتبار
لفظه وعلم باعتبار معناه اذ هو علم مخصوص وعلم لذلك العلم يعني لهذا التعريف
باعتبار انه علم لهذا العلم لا باعتبار الاضافة وباعتبار انه من الاعلام التي يطابق اسمها
مسماها كتسمية شخص انساني بحيوان ناطق لا من مطلق الاعلام التي لم تعتبر فيها
المناسبة كتسمية الاسود كافورا وانما قال علما ولم يقل لقبا كما ذكره ابن الحاجب
لان اللقب اخص من العلم باعتبار انه اعتبر في اللقب قيد كونه منبئا عن مدح
او ذم وذلك لا مدخل له في كونه معرفا تعريفا حديا كذا نقل عن المصنف ويرد عليه
ان كونه علما لعلم هو صلاح امر الدين والدنيا مدح له فيه دلالة على المدح فيكون
لقبا وجوابه بان كونه مدحا باعتبار ملاحظة مفهومه الاضافي دون العلمي فانا
اذا لقبنا شخصا بعز الدين مثلا كان مدحا له باعتبار ملاحظة مفهومه الاضافي
لا باعتبار دلالته على ذلك الشخص كذلك وانما المعتبر في كونه مدحا تسميته بما يدل
على المدح قبلها واعلم انه قد تحير الشراح في مميز قوله علما وعلما لانه اما ان يكون
لفظ اصول الفقه او معناه اذ لا وجه لغيرهما والاول باطل لانه يلزم منه ان يكون
لفظ اصول الفقه علما بالكسر وهو فاسد ، والثاني كذلك لانه لا يلزم منه ان يكون
معناه علما بالفتح وهو باطل فان العلم هو اللفظ دون المعنى والتزموا في جوابه اشيا
فيها تعسف يظهر بادي تامل لمن يطالع كلامهم والذي سنح لي انهما تمييزان عن غيرهما
وهو ذات مقدرة لا مذكورة فان المذكور لفظ الاصول والفقه وهما ليسا من المقدار
والتمييز عن ذات مذكورة مختص بها والتمييز عن ذات مقدرة اما ان يكون عن
جملة وهي منتفية هاهنا او عما ضاهاها اي يشبهها وهو الاضافة وهو اما عن
النسبة الحاصلة باضافة الاصول الى الفقه وهو غير صالح لذلك فاحتجنا الى
حذف شي يستقيم به الكلام فقدرناها هاهنا مضافا محذوفا وهو لفظ الحد
فصار التقدير فحد اصول الفقه يحصل بواسطة نسبة اضافة الحد الى
الاصول اعتباران ، احدهما اعتبار كونه علما ، والثاني اعتبار كونه
مضافا كما صرح به ابن الحاجب بقوله اما حده علما فكذا وحده مضافا فكذا
فاستقام الكلام وحذف المضاف للقرينة سائغ في كلام العرب كقوله تعالى
واسئل القرية وقد دل هاهنا سياق الكلام على ذلك وهو ما ذكرناه انه لما ذكر

اولا حق على من حاول علما ان يتصوره بحده ثم قال ثانيا فاصول الفقه فدل على ان
مراده فحد اصول الفقه الذي وجب معرفته فاندفع بهذا اكثر من الاسيلة المذكورة
في الشروح **قوله** العلم بالقواعد كالجنس واحترز به عن العلم بغيرها كالعلم
بالجزئيات والعلم ببعض القواعد فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس نفسه فان
الجزء غير الكل واراد بالعلم التصديق الجازم المطابق لدليل ولا يمكن معرفته
بدون ذكر متعلقه فانه صفة حقيقية تلزمها الاضافة او صفة اضافية على الاختلاف
المشهورين وعلى التقديرين لا بد له من متعلق وهو هاهنا القواعد المحلاة بلام الاستغراق
فيفيد ان اصول الفقه العلم بجميع القواعد والعلم وان كان متعديا بنفسه كقوله
تعالى يعلم ما بين ايديهم لكنه تعدى بالبا لتضمنه معنى التعلق او الاحاطة كقوله الم
يعلم بان الله يرى هذا ان كان البا متعلقا بالعلم وان كان متعلقا بمحذوف ويكون
التقدير العلم المتعلق بالقواعد فلا احتياج الى التضمين او تكون البا زائدة كما في قوله
تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة زيدت لتاكيد ضعف عمل المصدر باللام لا للتعدية
واحترز بقوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام عما يتوصل به الى الاستنباط الصنائع
كقواعد النجارين والمهندسين والحدادين والبقالين او الماهيات والصفات
وفي ذكر التوصل اشارة الى كونه غير مقصود بالذات بل هو طريق الى غيره وفي العدول
عن لفظة الاستخراج الى الاستنباط الذي فيه مشقة وكلفة فانه عبارة عن استخراج
الما من البير بالتعب اشارة الى ان في استخراج الاحكام من النصوص كلفة ومشقة لا
يحتاج فيه الى مزيد تعب وفي استعارة الاستخراج للاستنباط مناسبة واستعير
الاستنباط للاستخراج لمناسبة ان المستخرج بالقواعد العلم الذي هو سبب حياة
الارواح كما ان المستخرج بالاستنباط الما الذي هو حياة الاشباح واحترز بقوله الشرعية
عن العقلية كاحكام الالهي والطبيعي والرياضي وعن اللغوية كاحكام النحو والتصريف
والعروض وبقوله الفرعية عما يتوصل به الى الاحكام الاصولية مثل كون الادلة الشرعية
حججا فانه من مبادي اصول الفقه لا من نفسه وبقوله عن ادلتها التفصيلية عن الادلة
الاجمالية كقول الجدلي هذا الحكم ثابت بالمقتضي السالم عن المعارض ولم يفصله
او ليس بثابت بالنافي كذلك وقيد بعضهم بقيد الاستدلال للاحتراز عما علم كونه
من الدين ضرورة وعلم الله والملايكة فقال المصنف واستغنينا بالاستنباط عن
قيد الاستدلال لان الاستنباط لا يكون الا بالاستدلال فلا حاجة الى ذكر
وفي التحقيق هذا القيد غير محتاج اليه لان القيد انما يذكر للاحتراز عما هو داخل
بدون ذكره ولم يوجد علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها الاجمالية حتى يحترز بذكر ~~التفصيلية عنه بل الحق ان ذكر قيد~~
التفصيلية عنه بل الحق ان ذكر قيد التفصيلية لبيان الواقع فان الاحكام الشرعية
الفرعية التي هي الفقهية لا تكون الا كذلك وانما يحتاج اليه في حد الفقه للاحتراز
عما سياتي واما علم الخلاف فقد خرج بقيد الاستنباط فانه علم بقواعد يتوصل

بها اي حفظ الاحكام المستنبطة المختلف فيها بين الايمة او هدمها لا الى الاستنباط
كان الجدل علم يتوصل بها الى حفظ راي او هدمه اعم من ان يكون في
الاحكام الشرعية او غيرها والاعتراض بان القواعد تناولت القياس وخبر
الواحد وكل منهما قاعدة ظنية فلا يصدق عليها العلم بالقواعد ساقط لان كل
واحد منهما ليس بقاعدة بل كون كل منهما مفيد الظن قاعدة وهو قطعي لتعلق العلم
به والظني متعلق بما افاده ولا امتناع في تعلق العلم بتيقن شي يكون ما افاده مظنونا
وليس المراد بالقواعد نفس الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كما ظنه
بعض الشراح بل القواعد هي الامور الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
عن تلك الادلة فيكون غيرها كقولنا الخاص قطعي والامر للوجوب والنهي للتحريم
وخبر الواحد يفيد الظن والمفهوم كذا والمنطوق كذا وامثاله والمراد بقوله يتوصل
بها امكان التوصل من كل عالم بها فلا يكون التعريف صادقا على علم الله تعالى بتلك
القواعد لاستحالة التوصل في حقه فان الله تعالى علمه قديم غير مفتقر الى التوصل
بشي اخر وكذا علم الملايكة والانبيا فيما علموا بالوحي من غير توصل بقواعد فان اريد
به امكان التوصل بها في الجملة من عالم ما وصدقه على علم الله تعالى التعريف
لا يلزم منه اطلاق الاصولي عليه تعالى لكون اسمايه تعالى توقيفية ولا توقيف فيه
في تسمية علم الرسول والملايكة اصولا اذا علموا ذلك بغير الوحي بالاستنباط قيل
كيف يصح ان يكون اصول الفقه العلم بالقواعد مع ان اصول الفقه شي ثابت سوا
وجد العالم به ام لا ولو كان هو العلم بالقواعد لكان يلزم من فقدان العالم باصول
الفقه فقدان اصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول اصول
الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل علم مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب .
ايضا وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم
ايضا وحاصله ان طايفة جعلت الاصول العلم لا المعلوم وطايفة عكست وكذا
يرد هذا السوال على من عرفه بالمعرفة كصاحب المنهاج ويمكن الجواب عن
هذا وهو ان من عرفه بالعلم او بالمعرفة اراد به تعريف علم الاصول ومن عرفه
بمجموع الفقه اراد به تعريف نفس الاصول فلا اختلاف في الحقيقة وبطل ما ذكر
من قوله بان طايفة جعلت الاصول العلم لا المعلوم وطايفة عكست **قوله** واما
مضافا فالاصول ادلة الفقه وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه
كلي لما بين حد اصول الفقه من حيث انه علم لها اراد ان يبين حده من حيث
انه مضافا فقال واما مضافا اما حد اصول الفقه باعتبار مفهومه الاضافي وهو
الذي ينظر فيه من حيث دلالة الاجزا عليه معانيها فكذا غاية هذا المعنى مركب
اضافي فلا يمكن معرفته الا بمعرفة اجزايه التي هي المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه والاضافة اليه فبين الاصول والفقه ولم يتعرض للاضافة لظهورها
وكونها غير مختصة به ولما كان اصل الشي ما يحتاج اليه ذلك الشي عرف الاصول بمجموع

ما يتوقف

القاضي الاسنوي في شرح المنهاج النووي عرفه بالمعرفة

وذكر

طرق

12

ما يتوقف الفقه عليه ولهذا اجمعه وهو ثلاثة اشيا • احدها الادلة السمعية المتفق
عليها التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها بين الايمة كالاستحسان
عندنا والاستصحاب عند الشافعي والمصالح المرسلة عند ملك • وثانيها جهات
دلالتها اي دلالة تلك الادلة على الاحكام الشرعية كدلالة الكتاب والسنة بالعبارة
والاشارة والاقتضا عندنا وبالمنطوق ومفهوم الموافقة والمخالفة والشرط والصفة
عند غيرنا وكدلالة الاجماع من حيث القطع او الظن وكدلالة القياس من حيث كونه
جليا او خفيا واحتياج الفقه الى جهات الدلالة ظاهر فانه لو لم يعرف تلك الجهات لم
يمكن استنباط الاحكام من الادلة • وثالثها حال المستدل بها اي بتلك الادلة من
كونه مجتهدا او مفتيا وما يتبعهما من معرفة العقل والاستفتا ومن يجوز تقليده وقوله
على وجه كلي قيد راد الجميع اي الاصول عبارة عن هذه الامور الثلاثة على وجه كلي اي
من حيث هو قدر مشترك بين الجزييات التي هي مفهوم الادلة ومفهومات اقسامها
كمطلق الادلة ومطلق جهات دلالتها ومطلق حال المستدل بها على سبيل الاجمال
لا من حيث هو مختص بجزييات بالخصاصها باعيانها على سبيل التفصيل كالادلة .
الخاصة باحكام خاصة والدلالات المخصوصة بالادلة المعينة الخاصة وحال
المستدل المعين فان ذلك من الفقه دون اصوله وانما كانت هذه الامور الثلاثة
اصول الفقه لانه يفتقر اليها ومبني عليها اما الادلة فلان الاحكام مبنية على ادلتها
لا يمكن معرفتها بدونها واما جهات الدلالة فلانه لو لم يعرف تلك الجهات لم يمكن
استنباط الاحكام من ادلتها وكذا لو لم يعرف حال المستدل بها من كونه مجتهدا او احكام
الاجتهاد وشرايطه لم يمكن الاستنباط اذ لا رابطة بين الادلة واحكامها •
سوى الاجتهاد وفسر ابن الحاجب الاصول بالادلة فقط حيث قال الاصول
الادلة ولم يتعرض لجهات دلالتها وحال المستدل بها وما ذكره المصنف اولى •
فان الفقه كما يفتقر الى الادلة يفتقر الى جهات الدلالة وحال المستدل بها كما
ذكرنا فلا بد من ذكرهما ولكن يرد على المصنف انه قيد الامور المذكورة بقوله
على وجه كلي والفقه كما يفتقر الى الادلة الكلية وجهات دلالتها على وجه كلي يفتقر
الى كل واحد منهما مفصلا على وجه جزيي فان المسايل الغيبة في الوقايع الخاصة
تحتاج الى ادلة خاصة بها لا لات معينة من مستدل معين ولم ايضا في حد الفقه
بقيد عن ادلتها التفصيلية فيما ذكره المصنف ايضا ليس بمجموع ما يبنى عليه الفقه
ولو لم يقيد بقوله على وجه كلي وكان المراد بتلك الامور اعم من كونها كلية او جزيية
لكان له وجه لم يرد عليه شي ولكن ذلك القيد لا بد منه في الاصول لما ذكرنا
فالوجه في دفع هذا الاعتراض ان يقال ان الادلة الخاصة من اجزا الفقه فانه
عبارة عن معرفة احكام جزيية بادلتها الخاصة المستفادة من الادلة الكلية •
المذكورة في الاصول لا من اجزا الاصول ولا يمكن ذكر الادلة الجزيية في تفسيرها من
فلهذا لم يذكره المصنف ولما كان الاصل من الامور الاضافية لا يمكن تعقله الا بالقيا

بها

م

الى امر اخر وهو الفرع فيكون تصور كل واحد منهما مع الاخر لابد كيلا يلزم الدور والامر
الاضافي يختلف باختلاف المضاف اليه فيجوز كون الشي اصلا لشي وفرعا لاخر كالقياس
اصل للاحكام الثابتة به وفرع للكتاب والسنة والاجماع والقياس فكذا اصول الفقه
اصل للفقه لاحتياجه اليه وفرع لاصول الدين لاحتياج كون الادلة حجة لمعرفة الصانع
وصفاته **قوله** والفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية
بالتفصيل وقولنا بجملة غالبة فصل عن العلم بحكم او حكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون
جملة الاحكام لا يكون فقها والشرعية والفرعية كما سبق لما بين الجزء الاول من اصول
الفقه وهو الاصول اراد ان يبين الجزء الثاني منه وهو الفقه وهو في اللغة الفهم
ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وهو مصدر فقه بالكسر
وقد جاء بالضم والفتح فاذا كان بالفتح فهو للمغالبة والمسابقة في الفقه والفهم
يقال فاقهني ففقهته اي غلبته عليه في الفهم وحينئذ مضارعه يفعل
بالضم وان كان بالضم فهو من افعال السجايا يقال فقه اذا صار سجية له
وحينئذ مضارعه بالضم ايضا واسم الفاعل منه على فعيل نحو فقه فهو فقيه
نحو كرم وشرف ومن الاولين على فاعل كسامح وغالب وقيل هو في اللغة فهم
الاشيا الدقيقة ولذا يقال فقهت كلامك ولا يقال فقهت ان السما فوقنا وعن
هذا فسر الفقه بانه الوقوف على المعنى الخفي وفي الاصطلاح عرفه المصنف بانه
العلم بجملة غالبة من الاحكام الى اخره فان فسر العلم بالتصديق الجازم المطابق
لدليل كما اختار في الاحكام والظاهر انه مراد المصنف فانه اخذ منه التعريف فهو
احتراز عن الظن وان فسر باعم من هذا فهو الاعتقاد الراجح فهو شامل للظن
واحترز بجملة غالبة عن العلم بما دون اكثر الاحكام فان الفقيه من هو عالم باكثر
الاحكام وله استعداد الاستنباط الباقي ولهذا قال بعض اصحابنا من سئل عن
عشر مسايل من اي باب من ابواب الفقه كان فاجاب عن اكثرها فهو فقيه
يصلح للفتيا فمن علم نصف الاحكام فما دونه لا يكون فقيها وقول المصنف هو فصل
اي احتراز عن العلم بحكم او حكمين وقع على سبيل التمثيل دون التقييد كانه قال
هو احتراز عما لا يكون جملة غالبة كالعلم بحكم او حكمين فاندفع عنه ما قيل ان
هذا الاحتراز يشير الى ان العلم بثلاثة احكام او اربعة فقه وهو بعيد فانه
لا يعد العالم بثلاثة احكام فقيها وان اطلاق الغالبة على ما زاد على حكمين غير مستقيم
واندفع ايضا ما يقال بان التعريف بجملة غالبة تعريف بما لا يخفى فان الجملة اي
الاكثر لا تعلم الا بعد العلم بالمجموع وهو متعذر لتوقفه على حصر الاحكام ووجه الدفع
انه يعرف الاكثر بان يعرض اي عشر كان فيجيب عن الاكثر فان ابواب الفقه محصورة
فيمكن معرفة الاكثر بغالب ظن المجتهد او بان يجيب عن اكثر ما يسئل عنه وقوله وعن
التعميم اي قوله بجملة غالبة فصل واحتراز ايضا عن التعميم المشعر بان ما دونه
جملة الاحكام لا يكون فقها ومراده ان الاتيان بالعبارة المذكورة وهو بجملة غالبة

انما

انما هو للاحتراز عن الاتيان بعبارة تفيد ان استغراق العلم بجميع الاحكام شرط في
الفقه وهو يشعر بان العلم بما دون المجموع ليس بفقه وهو كما يشعر به قول من عرفه بالعلم
بالاحكام وهو اشارة الى ما ذكر في الاحكام حيث قال وانما لم نقل بالاحكام لان الالف واللام
تشعر بالاستغراق ويلزم منه ان لا يكون العلم بدون ذلك فقها وليس
كذلك لعين لثبوت لا ادري فان ابا حنيفة ومالكا سئلا عن مسايل وهما من كبار المجتهدين
فتوقفا فيها فاندفع ما يقال ان قوله بجملة غالبة اذا كان فصلا عن التعميم المشعر
بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها يلزم ان لا يكون العلم بجميع الاحكام فقها لان
ما يكون القيد في الحد فصلا يكون خارجا عن المحدود ولم يقل احد ان العلم بجميع
الاحكام لا يكون فقها ووجه الدفع بان المراد منه ان الاتيان بهذه العبارة احتراز
عن اتيان عبارة تشعر بان ما دون الجملة ليس بفقه كما بين في الاحكام لكن عبارته
اظهر ويمكن ان يقال ان مراده فصل عن اشتراط التعميم المشعر بحذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه بقرينة قوله المشعر كذا فان المشعر بما ذكر هو اشتراط التعميم يعني ان
ما قيد بما ذكر احتراز عما تفيد اشتراط التعميم المشعر بان ما دون الجملة ليس بفقه
وهذا صحيح فان الفقه ليس معرفة جميع الاحكام على الحصر فانه يصدق على معرفة الاكثر
ايضا فلا يجوز الاتيان بعبارة تفيد الاستغراق ولم يتعرض المصنف لبيان ان
الاحكام احتراز عما ذا فنقول الحكم اسناد امر الى اخر فخرج به العلم بالذوات
والصفات والافعال وهذا لان العلم لابد له من متعلق وهو منحصر في اربعة اشيا
لانه ان كان قايما بنفسه فهو الذات والا فان كان سيالا فيه يعني كالضرب
والقتل فهو الفعل والا فان كان مفيد النسبة فهو الحكم والا فهو الصفة فاذا
قيد العلم بالاحكام خرج عنه الثلاثة الباقية وفيه نظر لان المراد بالعلم
ههنا اما التصديق الجازم المطابق لموجب او الاعتقاد الراجح وهو على التقديرين
فاما ان اراد بالعلم بالذوات والافعال والصفات تصورها فهو لا يدخل
تحته فلا يمكن اخراجه بقيد الاحكام وان اراد به التصديق بها بان يثبت لشي اخر
واثبات شي لها فتكون هي داخلة تحت الاحكام والعلم بها تحت العلم بالاحكام
فلا تخرج اشيا بقيد الاحكام ولان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وهو كلامه
فهو صفة قايمة بذاته فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود
بالحد وهذا ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى وسياتي تحقيقه فالاولى ان يجعل
قوله الاحكام الشرعية قيدا واحدا احترازا عن الاحكام العقلية لا قيدين ولاجل
هذا لم يتعرض المصنف وصاحب الاحكام للاحتراز بالاحكام عن شي وخرج بقوله العلم
التصورات مطلقا فيخرج تصور الذات والافعال والصفات والاحكام ثم ان اريد
بالحكم خطاب الله المتعلق الى اخره فيخرج به التصديق بوجود الافعال والذوات
والصفات والظاهر ان المراد بالحكم ههنا ما يثبت بالخطاب وهو الوجوب والحرمة
وغيرهما وقد الحكم يطلق على ما يقتضي نسبة مفيدة بين مفردين قايمة بذات المتكلم

وعلى النسبة المذكورة ايضا والحكم الشرعي يطلق على ثلاث معان على خطاب الله
تعالى وهو الكلام النفسي القائم بذاته وعلى تعلقه بافعال المكلفين وعلى المجموع فهو
بالمعنى الاول قديم وبالمعنيين الاخيرين حادث والمراد بالحكم في التعريف هو المعنى
الثاني قوله الشرعية والفرعية عما سبق اي احترز بقيد الشرعية عن الاحكام
العقلية وهي التي لا يتوقف ثبوتها على الشرع كوجوب النظر في معرفة الله تعالى ووجوب
معرفة الله تعالى ووجوب تصديق النبي لتوقف الشرع عليه والجهة الموجبة لنسبتها
الى الشرع كون العلم بتعلقاتها التنجيزية بافعال المكلفين مستفادا من الشرع لا كون
وجودها فانها كانت قبل الشرع لكون الحكم قديما والمراد بالعلم متعلقا بالاحكام
التصديق بتعلقها بالافعال لا تصورها فانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق
بثبوتها في نفس الامر وكونها قديمة قائمة بذات الله تعالى فانهما من مسائل اصول
الدين وان كانا شرعيين واحترز بقيد الفرعية عن الاصولية مثل كون الادلة
حججا فانه ليس من الفقه وان كان حكما شرعا لانه ليس بفرعي فان المراد بالفرعي
انه متعلق بالعمل الذي هو فرع العلم باعتبار بيان كيفية من كونه واجبا او مندوبا
او غيرهما ولا شك ان قولنا الكتاب حجة ليس كذلك فاندفع بهذا ما يقال ان
ان قولنا الكتاب حجة فرعي ايضا لانه متعلق بالعمل فان معنى كونه حجة العمل بمقتضاه
وبين الكتابي متعلق بالعمل وقيل المراد بالفرعي ما ثبت بالادلة الجزئية التي هي
فرع الادلة الكلية قوله والاستدلالية عن علم الله تعالى اي احترز بقيد
الاستدلالية عن علم الله تعالى بالاحكام وعلم الملائكة والرسول فيما علمه بالوحي
فانه ليس بالنظر والاستدلال فلا يكون فقها وما قيل لا يلزم من كون الاحكام الشرعية
الفرعية استدلالية بالتفصيل كون العلم بها كذلك فلا يخرج علم الله تعالى وعلم
الرسول والملائكة فليس بشيء لان المراد بالاستدلالية الاحكام التي استدل العالم على
علمه بها بالادلة ولا شك ان هذا يخرج لعلم الله تعالى فانه ممتنع ان يكون علمه
بالاستدلال واما علم الرسول والملك فيما علماه بالوحي دون الاستدلال بالادلة
قوله وبالتفصيل عما سبق اي احترز بقيد التفصيل عن الاستدلالية بالاجمال
كما يقال الزكاة واجبة في الحلي بالمقتضي للوجوب وغير واجبة على المديون للنافي
للوجوب ولم يفصل المقتضي والنافي على التعيين واعتقاد المقلد خرج بقيد
العلم ان فسر بالاخص وان فسر بالاعم فيخرج بقيد الاستدلالية فان
الاستدلال هو اثبات المطلوب باقامة الدليل المعهود من الادلة الشرعية
واعتقاد المقلد ليس كذلك فانه لا يتمكن من الاستنباط لا استدلال الادلة فاندفع بهذا
ما يقال ان اعتقاد استدلالية فانه يقول هذا الحكم قول مجتهد افتاني وكل ما كان كذلك
فهو حكم الله في حقي ينتج ان هذا حكم الله في حقي وتفصيله لان المحكوم عليه في كل صغرى
مغاير للمحكوم عليه في اخرى وكذلك المحكوم به كحرمة الشطرنج وحل النبيذ فلا يخرج
بقيد الاستدلالية وايضا قيل يخرج بقيد الاستدلالية العلم بما علم كونه من

الدين

14

لا يا

حد

اصل

لسان

له

متقدمة على

الدين بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي وفيه
لا نسلم بانه ليس باستدلالي وكون الدليل عليه الحكم قطعيا لا يخرجه عن كونه استدلاليا
فان الاستدلالي اعم من ان يكون دليله قطعيا او ظنيا وقيل عليه لو كان ذلك من
الفقه لكان العوام فقهاء لكونهم عالمين به بالاستدلال ورد بانه لا يلزم من العلم
ببعض الاحكام كونهم فقهاء فان الفقه عبارة عن العلم بالجميع او الاكثر بالاستدلال
والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد
والقياس والمراد بالعلم الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين فاندفع بهذا الاعتراض
بان الفقه ظني فانه مستفاد من الادلة الظنية فلا يكون علما فلا يصدق عليه
الحد المذكور ولم يحتج الى تلك التعسفات المذكورة في الشروح في توجيهه انه ظني
وفي الجواب عنه قوله وموضوعه الادلة التي يبحث عن اقسامها واختلاف
مراتبها وكيفية الاستثمار منها على وجه كلي وغايته معرفة الاحكام الشرعية ٥ لما
بين حد اصول الفقه اراد ان يبين موضوعه وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية اي اللاحقة لذاته بلا واسطة كالادراك للانسان او لجزئه كالحركة
له بواسطة الحيوان او لامر خارج مساو له كالضاحكية له بواسطة التعجب دون
الغريبة اللاحقة بواسطة امر اعم خارجي كالحركة له بواسطة انه ماش او اخص
كالحركة للحيوان بواسطة انه انسان قال وموضوعه اي موضوع اصول الفقه الادلة
اي الادلة السمعية كالكتاب والسنة والاجماع والقياس التي يبحث اي في اصول الفقه
عن اقسامها اي اقسام تلك الادلة كالخاص والعام والظاهر والنص والحقيقة والمجاز
والصريح والكناية وغيرها من الاقسام للكتاب والسنة والمشهور والمتواتر
والاحاد والمتصل والمرسل والمنقطع والقول والفعل للسنة وحدها والصريح
والسكوتي للاجماع والجلي والخفي للقياس وكذا يبحث فيه عن اختلاف مراتبها
اي مراتب تلك الادلة وبين ان مرتبة الكتاب والسنة والاجماع لا القياس والمتواتر
على المشهور وهو على خبر الواحد والنص على الظاهر والمحكم على المفسر والعبارة على
الاشارة والمنطوق على المفهوم وكذا يبحث فيه عن كيفية الاستثمار اي عن كيفية
استنباط الاحكام الشرعية الفرعية منها اي من تلك الادلة باعتبار ان استدلالها
بالعبارة او بالاشارة او بالمفهوم عند القائل به او بالمنطوق على وجه كلي عائد
الى جميع ما ذكر ويتعلق به اي بالبحث جميع ما ذكر ويتعلق به اي البحث عن كيفية
الاستثمار منها انما هو على وجه كلي كمطلق العبارة والاشارة لا على وجه جزئي
كعبارة الاية المعينة او اشارتها وكذا البحث عن اقسام الادلة مطلقا لا عن دليل
خاص وكذا عن اختلاف مراتبها لا الخاصة كنص الاية الفلانية راجح على ظاهر
الاية الفلانية والاصولي يبحث عنها وانما كانت اقسام الادلة ومراتبها وكيفية
الاستثمار منها اعراضا ذاتية للادلة لانها تعرض لها لذاتها على ان موضوع اصول
الفقه تلك الادلة ثم موضوع العلم اما ان يكون شيئا واحدا على الاطلاق

كالعدد للحساب او باعتبار عروض شي له كالجسم للطبيعي باعتبار التعلم وقد تكون اشياء لابد ان تكون بمناسبة متحدة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة لكونها متحدة بالجنس وهو الكم المتصل القار الذات او في الغاية كبدن الانسان والاركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والافعال وغيرها من الاغذية والادوية للطب لكونها منسوبة الى غاية وهي الصحة وهاهنا الادلة التي هي موضوع اصول الفقه وان كانت كثيرة لكنها متناسبة في امر واحد وهو كونها موصلة الى العلم باحكام الشرع الذي هو غاية علم الاصول وجعل المصنف موضوع اصول الفقه الادلة فقط موافقا لصاحب الاحكام وقيل موضوعه الادلة والاجتهاد والترجيح فان الاصولي يبحث ايضا عن اعراض الاجتهاد والترجيح فقيل البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به لعدم الترجيح وكذا البحث عن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما يستنبط منها الاحكام المجتهد فالبحث عنها راجع الى الادلة ايضا **قوله** وغايته اي وغاية اصول الفقه المطلوبة منه معرفة احكام الشرع التي هي سبب نيل سعادة الدنيا والاخرة فان الخلق بالاحكام لا يمكنه العمل بها الا بعد معرفتها وهي لا تمكن الا باصول الفقه فيكون العلم به في غاية الشرف وفي تعريفه بقوله العلم بالقواعد التي يتوصل بها اشارة الى انها وسيلة الى العلم بالاحكام **قوله** واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة للاحكام على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول واما العربية فلتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز وعمومه والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان تلك الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها لقصد ويتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور اي استمداد اصول الفقه من علم الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام اي اما بيان استمداده من علم الكلام فلانه يتوقف على موضوعه وهي الادلة الشرعية وتلك الادلة في احكامها افادتها للاحكام وفي كونها حجة متوقفة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته من كونه عالما مريدا متكلما ومعرفة افعاله من كونه باعثا للرسل منزلا للوحي اليهم وعلى معرفة صدق الرسول بالمعجزات الدالة على ذلك فانه لو لم يعرف وجود الصانع وانه متكلم وان الرسول صادق في تبليغ الوحي ومنا لم يحصل العلم بان الكتاب الذي هو كلامه حجة وكون السنة التي هي كلام رسوله وكذا الاجماع الثابت بهما والقياس المستنبط عنهما وهذه المعارف لا تحصيل الا بعلم الكلام فيكون استمداده منه واما استمداده من علم العربية فلان تلك الادلة التي هي موضوعه عربية فتتوقف معرفة دلالتها اي ولان الفاظ تلك الادلة على الاحكام الشرعية على العلم بموضوعاتها اي موضوعات

تلك

تلك الادلة والفاظها ومعانيها التي وضعت تلك الالفاظ لها وضعا اوليا او ثانيا من الحقيقة والمجاز اي من جهة الحقيقة او المجاز وان لم يعرف بان هذا اللفظ في اصل الوضع موضوع ويستعمل في كذا او النهي في الاصطلاح كذلك لم يتهيأ له الاستدلال بتلك الادلة فان من لم يعرف بان الامر موضوع للوجوب والنهي للحرمة لم يستفد الوجوب من قوله اقيموا الصلاة والحرمة في قوله ولا تقربوا الزنا وكذا يتوقف على العلم بالعموم والخصوص ليمكنه افادة الحكم في الجميع كاقتلوا المشركين او في معين كما في قوله وليطوفوا بالبيت العتيق وكذا على معرفة الاطلاق كتحرير رقبة ليجري على اطلاقه والتقييد كتحرير رقبة مومنة حتى لا يخرج عن العهدة بدون القيد والحذف وهو ما لم يذكر ولم يذكر كاسئل القرية فان الاهل محذوف اثر وهو الجر غير باق والاضمار وهو ما لم يذكر وبقي اثر كقوله والظالمين اعد لهم فان العامل في الظالمين مضمر وهو اهان الذي هو مناسب لاعد واثره وهو النصب باق والمنطوق والمفهوم لقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة فانه بمنطوقه دل على وجوب الزكاة في السائمة وبمفهومه عند القائل به على عدم وجوبها في المعلوفة والاقتضاء كدلالة قوله فتحرير رقبة على كونها مملوكة والاشارة كدلالة قوله وعلى المولود له رزقهن على ان النسب الى الاب والصريح والكناية كدلالة قوله تعالى كانا ياكلان الطعام بصريحه على اكل الطعام وكنايته على قضاء الحاجة وغير من الاقسام التي ياتي شرحها ان شاء الله تعالى وهذه الامور تحقيقها في علم العربية فيكون استمداده منه واما الاحكام اي اما بيان استمداده من الاحكام الشرعية فلان تلك الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس يتوقف على من حيث العلم بالجهات التي تدل بها على الاحكام على العلم بماهياتها فانه لا يتوقف على تصور الاحكام بحقائقها كتصور حقيقة الفرض والواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح لتقصد اي تلك الاحكام في اثباتها لان الاولى يبحث عن كيفية استنباط تلك الاحكام عن تلك الادلة لان الحكم بالشي على الشي فرع على تصوره واثباتها بها واثبات الشي لا يمكن بدون تصوره فبالضرورة يكون استمداد الاصول من تصور تلك الاحكام فانه اذا اراد مثلا ان يثبت الوجوب من الامر المطلق والحرمة من النهي فلو لم يتصور ماهيتهما لم يمكنه ذلك ولان الاصولي قد يفتقر في بعض مسائل الاصول الكلية الى ايضاحها بالشواهد الجزئية الفرعية كما اذا اراد ايضاح ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز لابد ان يوضحها بتصور مسئلة جزئية وهي ما لو اوصى لابنائه وله ابناء وابناء ابناء فالوصية للابناء دون ابنائهم لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز واراد ايضاح ان الامر المطلق للوجوب لابد له ان يقول مثل قوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لافادة وجوب الصلاة والزكاة ولا شك انه لا يتمكن من الايضاح بهذا الوجه الا بتصور ماهيات الاحكام فيكون مستمدا منه **قوله** لا على العلم بثبوتها عطف على قوله تصور الاحكام يعني

معرفة الادلة المذكورة من الحيثية المذكورة تتوقف على تصور تلك الاحكام لا على العلم بثبوتها
اي بثبوت تلك الاحكام لافعال المكلفين لانه لو كان مستمدا من العلم بثبوت تلك
الاحكام لزم الدور لان العلم بثبوت تلك الاحكام من الفقه الذي هو موقوف على اصول الفقه
فلو توقف الاصول عليه من حيث الثبوت يلزم توقف الاصول على الفقه المتوقف عليه بجهة
واحدة وهو دور بخلاف ما لو توقف على تصورها لاختلاف الجهة فان الاحكام متوقفة على
الاصول من حيث الثبوت وهو التصديق والاصول متوقفة على الاحكام من حيث التصور
فلا دور واعلم ان الدور المذكور انما يتحقق لو كان توقف اصول الفقه على العلم
بثبوت الاحكام كلها بان يتوقف كل واحد من مسائل الاصول عليها اما لو كان التوقف
جزئيا بان يتوقف بعض مسائل الاصول عليه فلا دور لجواز كون بعض مسائل
الاصول موقوفا عليه وموقوفا على غير تلك المسائل والمراد بقوله لا على العلم
بثبوتها ثبوت الاحكام على التفصيل بالنسبة الينا لا ثبوتها في نفسها بمعنى انها موجودة
قائمة بذات الله تعالى فان ذلك من مسائل الكلام والعلم بها من مبادئ اصول
الفقه فلا دور فيه **قوله** المبادي الكلامية لما انتهى الدليل الى ما يفيد
العلم والظن بواسطة النظر احتيج الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن ولما
ذكر استمداد الاصول من الكلام والعربية اراد ان يبين المبادي الكلامية واللغوية
وقدم الكلامية لشرفها ولتوقف ما عداها عليها ولما كانت الاصول عبارة عن معرفة
الاحكام بالادلة وكان الدليل منقسما الى ما يفيد العلم كالقطعي والى ما يفيد
الظن كالظني بواسطة النظر احتاج الاصولي الى معرفة الدليل بقسميه لاثبات
مطالبه ولا يمكنه معرفة انقسامه المقسمية بدون معرفته ولا يمكن معرفته من حيث
كونه مفيدا للعلم او الظن بالنظر بدون معرفة النظر والعلم والظن فاحتاج الاصولي
لذلك الى تصور هذه الاشياء والسبب المحوج الى معرفة هذه الاشياء اخذ الدليل في
حدي الاصول والفقه لا نفس انقسام الدليل الى القسمين فانه لا يفيد الاحتياج
الى معرفة هذه الاشياء المذكورة كما يشير اليه كلام المصنف لو لم يكن ماخوذا في الحد
ولا كون هذه الاشياء من المبادي الكلامية لان بحث الدليل والنظر والعلم والظن
غير مخصوص بالكلام ونسبته الى الكلام كنسبته الى الاصول لان الدليل او النظر
يحتاج اليه في جميع العلوم الكسبية **قوله** فالدليل الدال والذاكر للدليل
وما فيه ارشاد وفي الاصول ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى الظن
لما ذكر الاحتياج الى معرفة الدليل شرع في بيان مفهومه لغة واصطلاحا
وقدم بيان مفهومه اللغوي لتقدمه على الاصطلاحي وهو في اللغة فعيل من
الدلالة بمعنى الفاعل يقال دله على الطريق دلالة بالكسر والفتح وقيل الفتح
في الاعيان والكسر في المعاني اذ الفعالة بالكسر يستعمل في الصنائع نحو كتبت
كتابة وله ثلاث معان كما ذكر المصنف الاول الدال وهو الناصب لما فيه
ارشاد كما في العلامة التي يستدل بها على الطريق والثاني الذاكر للدليل الذي فيه ارشاد

بان

عيان

بان ذكر بان الناصب نصب علامة في موضع كذا والثالث ما فيه ارشاد وهي العلامة
المنصوبة للتعريف واطلاق الدليل على الدال والذاكر للدليل على سبيل الحقيقة وعلى
ما فيه ارشاد على سبيل المجاز اذ الفعل قد ينسب الى الالة كما يقال السكين قاطع و
في الاصول اي الدليل في اصول الدين يطلق على ما اوصل الى العلم لان مقاصده
يقينية وما اوصل الى الظن دون العلم يطلق عليه الامارة **قوله** وعلى العرف
الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فقيد الامكان
ليدخل فيه ما لم يتوصل به لعدم النظر فيه مع الامكان والصحيح فصله عن الفاسد
والخبري عن التصوري لما ذكر ان الدليل في عرف اهل الاصول يطلق على ما اوصل
الى العلم عرف ان اصطلاحهم مغاير لاصطلاح الفقهاء فانهم لا يخصصون الدليل بما
يفيد القطع بل يجعلونه شاملا لما يفيد القطع والظن فانهم يستدلون تارة بالكتاب
القطعي الدلالة وتارة بخبر الواحد لان مطالبهم عملية والعمل لا يتوقف على العلم فاراد
ان يذكر تعريف الدليل على الاصطلاحين وقدم التعريف على عرف الفقهاء لكونه
اعم واتم فقال فعلى العرف الفقهي اي الدليل على عرف الفقهاء هو ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه مع امكان التوصل به اذا وجد النظر فيه الى مطلوب خبري
فقيد الامكان اي انما قال ما يمكن التوصل ولم يقل ما يتوصل به ليدخل فيه
اي ليتناول التعريف الدليل الذي لم يتوصل به لعدم النظر فيه مع امكان التوصل
به اذا وجد النظر فيه فان الدليل لم يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه يتوصل به الى قولنا العالم حادث
وخرج بقوله ما يمكن التوصل ما لا يمكن التوصل به الى شيء فانه لا يسمى دليلا
والصحيح فصله عن الفاسد اي انما قيد بقوله بصحيح النظر احترازا عما يمكن التوصل
الى مطلوب خبري بنظر فاسد فانه لا يسمى ايضا دليلا كالمقدمات الكاذبة
التي يمكن ان تتالف على وجه يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري
لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته وهي المقدمات صادقة ويدخل
فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى
مطلوب خبري اذ امكان التوصل فيها الى مطلوب خبري بالنظر الفاسد لا ينافي
امكانه بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري وهذا لان فساد النظر تارة يكون
لفساد مادته وذلك لا يتصحح بتصحيح صورته وتارة يكون بفساد صورته مع صحة
المادة بان لم يقع على هيئة شكل من الاشكال الاربعة او يقع ولكن على مع اخلال
شرط من شرائط الانتاج وذلك يمكن اصلاحه باصلاح صورته وشرطه
والخبري عن التصوري اي التقييد بقوله الى مطلوب خبري اي تصديقي محتمل
للصدق والكذب فصل يخرج عنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب تصوري كالاقوال الشارحة من الحدود والرسوم الموصلة الى تصور
الاشياء دون التصديق بها ودخل في هذا التعريف الامارة ايضا لان المطلوب

الخبري اعم من ان يكون علميا او ظنيا **قوله** وعلى الاصولي ما يمكن التوصل به
الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة والاول المختار لاندراجها . لما فرغ من
بيان الدليل على اصطلاح الفقهاء اراد ان يبينه على اصطلاح الاصوليين فقال
وعلى الاصولي اي الدليل على عرف الاصول هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري لا الى الظن به لانه قد يتخلف عنه المدلول فان كون مركوب
القاضي على باب المدرسة امارة على انه فيها وقد لا يكون فيها غلط فالدليل فانه
اذا ثبت ان العالم متغير وكل متغير حادث وكل حادث له صانع لا يتخلف عنه
ان العالم حادث وله صانع وانما حض المتكلمون الدليل بما يفيد العلم لان
مقاصدهم تحصيل العقائد الحقة الثابتة يقينا كالتوحيد واثبات الكمال لله تعالى
والاول وهو تعريف الدليل على اصطلاح الفقهاء هو المختار لاندراجها اي لاندراج
الامارة فيه لان قوله الى مطلوب خبري اعم من ان يكون علميا او ظنيا فيكون شاملا
للقطعي والامارة فالدليل بالمعنى الثاني اخص مطلقا من الدليل بالمعنى الاول
قوله والنظر الاعتبار وحده بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما
او ظنيا . لما اخذ النظر في حد الدليل اراد ان يذكر معناه لغة وحده اصطلاحا
فقال النظر الاعتبار وذلك لان النظر مطلق في اللغة بمعنى الانتظار والمقابلة والشبه
وتقليب الحدقة نحو الشيء والرؤية بالعين ويتعدى بالى والرحمة والرافة
ويتعدى باللام والاعتبار والتامل والتفكر ويتعدى بفي وقد جمعها بعض الفقهاء
في قوله ثلاثة احبهم صديق انظر اليه ومحتاج انظر له وكتاب انظر فيه ولما
كان الغرض هاهنا بيان الفكر وهو مرادف للنظر بالمعنى المراد به هنا فيكون
تعريفه به تعريفا لفظيا ثم رسم الفكر بما ذكر فيكون تعريفه به كتعريف النظر
لان رسم احد المترادفين رسم للاخر فعرفه بتعريف لفظي ورسمي وليس الفكر
جنسا للنظر والباقي فصل له حتى يكون المجموع تعريفا واحدا للنظر بدليل
ما قاله صاحب الاحكام بعد ذكره هذا التعريف شرح النظر بمعنى الفكر فانه بدليل
ما قاله صاحب الاحكام لما قال النظر هو الفكر كان سائلا لا سال وقال ما الفكر فقال
هو الذي اي الوصف الذي يطلب به اي بذلك الوصف من قام به من فاعل يطلب
واحترز بقوله يطلب به عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بها كالقدرة والارادة
فان كل واحدة منهما وان كانت قائمة بمن يطلب العلم او الظن لكنها ليست بفكر
قوله علما او ظنا انما ذكرهما ليصير التعريف شاملا لهما وهذا التعريف شامل للنظر
الصحيح والفاسد وقيل شامل للنظر في التصورات والتصديقات وفيه نظر
فان التصور الساذج لا يتاتى فيه العلم والظن له اذ لا بد فيهما من الحكم ولا
حكم في التصور واورد بان المطلوب تعريف مطلق النظر وهو اعم مما يطلب
به علم او ظن فان كل واحد منهما نوع لتباينهما اذ يستحيل كون ما يطلب به
العلم هو بعينه ما يطلب به الظن فيكون تعريفه بهما تعريفا للشيء بانواعه

كتاب

وهو تعريف الشيء بما هو اخفى واجيب بان النظر هو النفس الى ما يطلب
به علم او ظن وهذا المفهوم وهو انقسامه اليهما خاصة له فيكون تعريفه به تعريفا
له بخاصيته والا فيكون رسما صحيحا لا تعريفا بانواعه وكلية او تقسيم المحدود
دون الحد فلا يخل بالتعريف **قوله** والفكر حركة النفس من المطالب
الى مباديها ثم الرجوع منها اليها . لما اخذ الفكر في حد النظر اراد ان يبينه بعرفه
ثم الفكر يطلق على ثلاثة معان . الاول احدها حركة النفس بالقوة التي آلتها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا
كانت في المعقولات وان كانت في المحسوسات تسمى تخيلا . وثانيها ما ذكر
المصنف وهو الذي يعتبر في العلوم اصطلاحية وهي حركة النفس من المطالب الى مباديها
اي الى مبادي تلك المطالب ثم الرجوع عنها اي رجوع النفس عن تلك المبادي
اليها اي الى المطالب والمراد بحركتها هو ترددها بعد ادراكها المطلوب بوجه ما في
المعاني الحاضرة عندها باستعراضها ملاحظتها طالبة للامور المناسبة للمطلوب
الموصلة الى العلم به ثم ترتيبها ترتيبا خاصا ثم الرجوع منها الى المطلوب كما اذا
كان مطلوبها كون العالم حادثا فترددت في المعاني الحاضرة عندها فوجدت
التغير مناسبا لكونه محمولا على العالم وموضوعا للحادث فركبه فحصل العالم متغير
وكل متغير حادث فرجعت الى ان العالم حادث . وثالثها حركة النفس من المطالب
الى مباديها بدون ان يكون الرجوع منها الى المطالب جزءا منه وهذا جزء من المعنى
الثاني اعم منه واخص من الاول وهذه الحركة حركة في الكيف دون الكم والوضع
والاين وهو تكيفها بالمعاني المخزونة عندها واحدا بعد واحد بانتقالها من واحد
الى اخر ويكيفها بالمعنى هو اتصافها بالحركة العارضة لها عند ملاحظة المعنى فانها
اذا لاحظت معنى يحصل لها حالة لم تكن لها قبل مغايرة لما تعرض لها عند
ملاحظة معنى اخر ولا شك ان هذه الحركة لا تتحقق الا بملاحظة المعاني لانها
ارادية حاصلة بالقصد فتكون تلك الحركة مسبوقة بالملاحظة بالذات
مساوية لها في الوجود من وجدت احدهما وجدت الاخرى والنظر يسمى في الحقيقة
تلك الملاحظة ولكن لما كانت مساوية للحركة اطلق احدهما على الاخر **قوله**
وقيل تصرف العقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص
ليحصل ما ليس بحاصل وهذا يعم التصوري والتصديقي والقطعي والظني .
هذا تعريف اخر للنظر والمراد بالامور امران فصاعدا لان التاليف لا يمكن في
امر واحد والامور والمراد بالامور السابقة بالعلم او الظن كونها معلومة او مظنونة
للعقل قبل العلم بالمطلوب لانه لا يمكن الترتيب في امور لم تكن معلومة او مظنونة
ومناسبتها للمطلوب ان يكون لها نسبة معه بالحمل والوضع على اجزائه في التصديقات
وفي التصورات كونها جنسا او فصلا عاما او فصلا او خاصة وقوله بتاليف خاص
تعلق بقوله بتصرف العقل والمراد بالتاليف الترتيب وهو جعل الاشياء بحيث

يطلق عليه الواحد بشرط ان يكون لبعضه تقدم على الاخر ولا يشترط ذلك
في التاليف واجزاء النظر لا بد ان يكون بعضها متقدما على الاخر فلذلك اردنا
بالتاليف الترتيب والتاليف الخاص ان ترتب على احد الاشكال الاربعة وعلى الضروب
المنتجة اذا كان المطلوب تصديقا وتقدم الاعم على الاخص اذا كان تصورا وهذا التعريف
ماخوذ من علله الاربع الفاعل وهو العقل والمادة وهي الامور مذكورتان فيه
بالفعل وكذا الغائية وهي تحصيل ما ليس بحاصل والصورية مذكورة فيه
بالالتزام فان الصورة هي الهيئة الحاصلة بعد ترتيب الامور ترتيبا خاصا وهذا التعريف
يعم النظر التصوري والتصديقي والقطعي والظني لانه لم يقيد بمطلوب خبري
وتحصيل ما ليس بحاصل شامل للكل قيل فيه نظر لان الظن والعلم المقابل
له لا يجتمعان ولان التصورات الساذجة التي تؤلف منها القلوب الشارحة فلا يتصور
العقل فيها لترتيب الحدود والرسوم فلا يجمعه هذا التعريف التصوري الا ان يراد
بالعلم حصول صورة الشيء في العقل فحينئذ يكون ذلك الظن زايدا **قوله**
وقيل ترتيب امور معلومة يتوصل بها الى امر مجهول وما عرف فتجهة دلالة على
المطلوب فصحيح والا ففاسد اقول هذا التعريف اخر النظر قريب من الاول فالترتيب
كالجنس وقد عرفت معناه والمراد بالامور ما فوق الواحد كما مر والامور الذهنية
وهي الحاصلة في الذهن شاملة للمعلومة والمظنونة والمقصودة لان الترتيب
لا يقع الا فيها ويتوصل بها الى امر هي غاية الطلب النظر وانما قال ترتيب امور
لما ذكرنا انه يشترط فيه تقدم بعض تلك الامور على البعض واجزاء النظر لا بد من
كون بعضها متقدما على الاخر وهذا التعريف ايضا ماخوذ من علله الاربع فان
الترتيب لا بد له من مرتب وهو الفاعل والامور هي المادة والهيئة العارضة
لها عند الترتيب هي الصورة ويتوصل بها الى هي الغاية وهذان التعريفان رسميان
لاعتبار الغاية فيهما وهي خارجة عن الشيء ثم قسم النظر الى صحيح وفاسد فما
عرفت جهة دلالته اي دلالة الجهة ذلك الدليل الذي وقع النظر فيه على المطلوب
بان كانت المواد صادقة وقد رتبت ترتيبا خاصا منتجا للمطلوب فهو صحيح والا
فهو فاسد وعلى هذا يكون هذا التقسيم مخصوصا بالنظر الواقع في التصديقات
فان الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فلا يتناول
النظر الواقع في التصورات الساذجة الا ان يحمل الدليل على ما وقع النظر فيه
مطلقا اعم مما يتوصل به الى مطلوب خبري او تصوري وانما جعل الصحيح ما عرف
النظر جهة دلالته والفاسد بخلافه لان غرضه بيان الصحة والفساد الثابتين عند
النظر لا في نفس الامر والا كان ينبغي ان يقول ما تحقق فيه جهة دلالته على المطلوب
فهو الصحيح وما لم يتحقق فيه فهو الفاسد **قوله** والعلم قيل لا يحد لعسره
بل يعرف بالقسمة ورد عليه انه ان لم يفد تمييزا لم يصلح تعريفا وان افادته فهو
المراد بالحد وقيل لانه ضروري لان ما عداه لا يعلم الا به فلو علم هو بغيره دار ولان

علمنا

علمنا بوجدنا ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق وليس بسديد اما الاول
فلاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث الادراك وتوقف العلم
على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة له عن غيره لا ادراكا واما الثاني فلعدم
التصديق الذي هو لمحل النزاع عن بداهة تصوراته فان المقطوع به النسبة وايضا فلا
يلزم من حصول العلم ضرورة تصور العلم الخاص لا يستلزم العام ولا سبق لحصول
لما اخذ العلم في حد الاصول والدليل على الاصطلاح الاصولي وفي حد النظر
اراد ان يتعرض لبيانه ثم اختلف العلماء في انه هل هو مما يحد ام لا فقال بعضهم
لا يحد واختلفوا في سبب عدم تحديده فقال امام الحرمين والغزالي العسر
اي سبب عدم تحديده بحد حقيقي بعبارة محررة جامعة للذاتيات عسر والاطلاع
على جميع ذاتياته المشتركة والمختصة من جنسه وفصله الرسمي فان الاطلاع
في الذاتيات والتمييز بينها وبين العرضيات مما يعسر جدا فان اكثر الاشيا المدركة
بالحس كرائحة المسك وطعم العسل الذي هو اظهرها يعسر تحديدها فالادراك
الذي هو امر معقول خفي عن التباس اولى وهذا لان العلم قد يطلق على الاحساس
والاحساس والتخيل والظن ويحسب كل معنى له حد مغاير للاخر ويطلق على
علم الله تعالى على وجه اشرف مغاير لما سواه بالذات والحقيقة فانه معنى واحد
يحيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته ويطلق على ادراك العقل
وهو المقصود بالبيان وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي فانا لو اردنا
تحديد رائحة المسك وطعم العسل لم نقدر عليه فاذا عجزنا عن حد المدركات
فعن تحديد هذه الادراكات اولى بل يعرف العلم بتقسيم ومثال وطريق تعريفه بالقسمة
ان يميز الامر العام الموجود فيه وفيما يلتبس به من الظن والشك والجهل واعتقاد
المقلد وتقسيم الجهل الاشيا وتذكر تمييزها عن العلم حتى يحصل في العقل
معنى العلم فيقال ربط القلب على شيء اما ان يكون مطابقا لما في نفس الامر ام لا
فان لم يكن مطابقا فهو الجهل فلا يكون علما لكونه غير مطابق وان كان مطابقا
فاما مع الجزم او لا فان لم يكن مع الجزم فهو اما الشك او الظن وهما ليسا بعلم
لان العلم فيه جزم وان كان مع الجزم فاما التقليد عن امارة لا فان كان التقليد
عن امارة فلا يكون علما لانه قابل للتغيير بتشكيك مشكك والعلم لا يقبل ذلك
فاذا جرد النظر اليه يميز العلم عن هذه الاشيا وتحصل عنده ماهيته فان امكن
التعبير عنه بعبارة عرفه بها والا لا يضر ذلك فان العقل مستقل بدرك المعقولات
وان اعيت العبارات ورد عليه اي على تعريف العلم بالقسمة ان القسمة
ان لم تفد تمييز العلم عما سواه لم تفد تعريفا له فلا يستقيم جعل القسمة معرفة
له وان افادت القسمة تمييزه عما سواه فيكون رسما له وهو المراد بالحد اذ
لا معنى للتحديد بالرسم الا هذا فلا يصح نفي الحد عنه وجعله عسرا كما اورده
صاحب الاحكام وتبعه المصنف وغيره فيه وهذا غير وارد عليهما لانهما صرحا بنفي الحد

الحقيقي المشتمل على جميع الذاتيات المشتركة والمختصة عنه لا مطلق الحد ولا يلزم
من نفي الحد المخصوص نفي مطلق الحد فعلى تقدير ان يتعذر تعريفه بتمييز العلم عما سواه
يكون حدا رسميا له وبهذا ما نفيا عنه الحد على هذا الوجه وانما نفيا عنه الحد
الحقيقي واورد على قول الغزالي بان الحد الحقيقي الجامع للذاتيات لا يمكن لعسر
الاطلاع عليها بان عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع وجوابه ان المراد بالعسر انه لا يطلع
عليه كل احد وانما يطلع عليه من احاد العلماء البالغون الدرجة القصوى في العلم
بنظر عظيم وتوجه تام في الطلب لا بنظر سهل لا ان تعريفه ممتنع بحسب الحقيقة
في نفسه والغزالي لم يقل انه لا يمكن بل قال ربما يعسر ولا دلالة للعسر على
الامتناع بوجه من وجوه الدلالات وقيل لانه ضروري اي قال بعضهم منهم الامام
فخر الدين الرازي بان سبب عدم تحديد العلم كونه ضروريا والضروري لا يمكن تحديده
واستدل على كونه ضروريا بوجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا
لعدم الواسطة بينهما واللازم منتف لانه لو كان كسبيا يكون مكتسبا من غيره لامتناع
اكتساب الشيء من نفسه فيتوقف تصوره على تصور ذلك الغير موقوف على تصور العلم
لان تصور ما عدا العلم الذي هو حصول العلم به موقوف على مطلق العلم فلو توقف
تصور العلم على غيره يلزم الدور ويلزم منه توقف الشيء على نفسه وهو محال فثبت
انه لو كان كسبيا لكان تصوره محالا ولكنه متصور لنا فلا يكون تصوره محالا
فاذا لم يكن كسبيا تعين كونه ضروريا وهو المطلوب ولقائل ان يقول ان اريد
بكونه متصورا لنا انه متصور لنا بحقيقته فهو ممنوع والا فهو مسلم ولكنه
لا ينافي لازم كونه كسبيا وهو ان لا يكون متصورا لنا بحقيقته فلا يثبت به بطلان
كونه كسبيا فلا يثبت كونه ضروريا وثانيهما ان التصديق بعلمنا بوجودنا وهو
قوله انا عالم بوجودي ضروري فيكون تصوراته التي يتوقف عليها هذا التصديق
ايضا ضرورية لان ما يتوقف عليه الضروري اولى ان يكون ضروريا والعلم
احد تصوراته فيكون ضروريا وهو المطلوب ولهذا الوجه تقرير اخر وهو ان
كل واحد منا عالم بانه موجود ضرورة والعلم بانه موجود علم خاص لانه
علم بشيء خاص وهو يشتمل على مطلق العلم لكونه جزؤه فاذا كان العلم
الخاص ضروريا كان المطلق الذي هو جزؤه كذلك ورد المصنف هذين الدليلين
بقوله وليس كل المذكور من الدليلين بسديد اما الاول اي اما بيان ان
الوجه الاول ليس بسديد فلاختلاف الجهة فان الدور انما يلزم لو كانت
جهة توقف العلم على الغير متحدة وليس كذلك لان جهة توقف العلم على
العلم من جهة الادراك اي من جهة ان العلم ادراك لذلك الغير متعلق به
وذلك لان تصور الغير هو الادراك المتعلق به ولا شك ان الادراك المتعلق به
يتوقف تحققه على تعلق مطلق الادراك الذي هو العلم بذلك الغير وتوقف
العلم على الغير ليس من جهة ان ذلك الغير ادراك للعلم لانه ليس ادراكا حتى يتعلق

بالعلم

بالعلم من حيث الادراك بل توقفه عليه من حيث انه صفة مميزة للعلم عن غيره واذا
اختلفت جهة التوقف لا يلزم الدور وصاحب الاحكام رد هذا الوجه بان الدور
يوجب ان لا يكون التحديد بامر خارج لان الدور انما يتحقق على تقدير التعريف بالخارج
ولا يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقا الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك
فانه اما ان يكون من مقولة الكيف او المضاف فيكون مركبا فيعرف بذاتياته واما
الثاني اي اما بيان كون الوجه الثاني ليس بسديد فلعدم توقف التصديق
البديهي على بداهة تصوراته وهذا رد للوجه الثاني على التقرير الاول بيانه
ان يقال لا نسلم انه اذا كان هذا التصديق ضروريا كان تصوراته ايضا ضرورية
لان بداهته لا تتوقف على بداهة تصوراته لان التصديق البديهي ما يكون
تصور طرفيه كافيا في الجزم والقطع بالنسبة بينهما بمعنى ان العقل بعد تصورهما
لا يتوقف في قطعه بالنسبة بينهما على شيء اخر بل مجرد تصورهما يكفي في ذلك سواء كانا
حاصلين بالكسب او بالبديهة او احدهما بالبديهة والاخر بالكسب فعلى
هذا جاز كون التصديق بديهيا وكون تصوراته كسبية فلا يلزم من بداهة التصديق
بداهة تصوراته والى هذا اشار بقوله فان المقطوع به النسبة اي المقطوع به بالبديهة
في التصديق البديهي هو النسبة بين الطرفين ولا يلزم منه كون تصوراته
كذلك فكون ما يتوقف عليه الضروري ضروريا ممنوع على الاطلاق واما
رده على التقرير الثاني فهو ان يقال ان اردتم بان العلم بانه موجود ضروري
كون ماهية هذا العلم الخاص متصورة ضرورة فممنوع وان اردتم انه حاصل ضرورة
فمسلم ولكن لا يلزم منه كون مطلق العلم متصورا ضرورة وذلك لان
حصول العلم الخاص يقتضي حصول العلم المطلق وتصوره يقتضي تصوره
فالمستلزم لتصور مطلق العلم هو تصور العلم الخاص لا حصوله ولا يلزم من
حصول العلم الخاص تصوره المستلزم لتصور مطلق العلم لان حصول الشيء
لا يقتضي تصوره واليه اشار بقوله وايضا لا يلزم من حصول العلم بشيء الذي هو العلم
الخاص تصور ذلك العلم الخاص المستلزم لتصور العلم العام [illegible] اشار بقوله
ولا سبق تصوره الى الجواب عما يقال ان العلم حاصل بالاختيار فيكون مسبوقا بتصوره
لان الافعال الاختيارية مسبوقة بتصورها تقرير الجواب ان حصول العلم فينا على الرأي
الصحيح بخلق الله تعالى اياه فينا لا باختيارنا فلا يلزم من حصوله سبق تصوره قبل
وفي رد الوجهين نظر اما في رد الوجه الاول فلان اختلاف الجهة ممنوع لان توقف
العلم على الغير من جهة ان الغير معرف له فيكون ادراكه موقوفا على ادراكه
فيتوقف عليه ايضا من جهة الادراك لا من جهة كونه صفة مميزة له كما توقف غيره
على العلم من جهة الادراك ايضا فلا تحدث الجهة فلزم الدور واما في رد الوجه
الثاني على التقرير الاول فلان الانسان اذا علم بالبديهة انه عالم بوجوده علم
بالبديهة بتصديق بديهي وهو علم خاص فيستلزم العلم المطلق فبطل

قوله لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته وفيه بحث فانه اراد بكونه
عالما بالبديهة بتصديق بديهي انه متصور له فهو ممنوع وان اراد بانه حاصل
صدقه بالبديهة فمسلم ولكنه لا يفيد مقصوده وهو كونه مستلزما لتصور العلم
المطلق واما في درجة الوجه الثاني على التقرير الثاني فلان تصور العلم لازم للعلم
بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار وقوله لا يلزم من حصول امر تصوره قلنا
لا يلزم من حصول امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن فيستلزم تصوره
بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار ولا ينفك الشيء الحاصل في الذهن عن
تصوره والتغاير يحصل له بالاعتبار بل قد ينفك عنه فانه مسلم بلا ملاحظة النفس ذلك
الحاصل في الذهن لا يتحقق تصوره وملاحظة النفس له ليس لازما لحصوله فانا
نجد من انفسنا انه قد يحصل فيها اشياء والنفس لا تلاحظها ولا تعتبرها **قوله**
وقيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تمييزا لا يحتمل النقيض في الخارج ويوجب
تمييزا احترازا عن مثل الحياة وبعض الصفات المشروطة بها ولا يحتمل النقيض
عن الظن وزاد بالخارج لئلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه
لا يحتمل خارجا وزاد من خارج ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم الى قديم
وحادث والحادث الى ضروري ومكتسب والظن ترجيح احد الاحتمالين من
غير قطع واذا تساويا فشك والمرجوح وهم القايلون بان العلم مما يمكن تحديده
حدوه بحدود كثيرة اختار المصنف منها ما ذكره وهو انه صفة توجب اي تثبت
لمن اتصف بها اي بتلك الصفة تمييزا اي تمييز الاشياء التي تعلقت تلك الصفة
بها بعضها عن بعض فان الذات المتصفة بها تتميز بسببها بين الاشياء
ولما كان ذلك التمييز حاصلا للذات بسببها جعلها موجبة للتمييز اسنادا للفعل الى
السبب والا فالموجب في الحقيقة هو الله تعالى بقوله صفة كالجنس شامل لجميع
الصفات واحترز بقوله توجب لمن اتصف بها تمييزا عن الحياة وبعض الصفات
المشروطة بها اي بالحياة كالقدرة والارادة والكراهة والشجاعة والحزن والفرح
وغيرها وانما قال بعض الصفات لانه لا يخرج به جميعها فان الظن والشك والوهم
والتقليد من الصفات المشروطة بها وهي لا تخرج بجميعها لكونها موجبة للتمييز
ايضا واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن والشك والوهم فانها تحتمل النقيض
وزاد قوله في الخارج لئلا ينتقض الحد بالعلم العادي فان العلم لا بد له من موجب
اما الحس او غريزة العقل او البرهان او العادة فالعلم ان كان موجبه العادة
يسمى عاديا وتقرير ايراد النقض بدون هذه الزيادة ان يقال ان الحد غير منعكس
لوجود المحدود في العلم العادي كعلمنا بان الجبل حجر فانه علم عادي مع صدق
الحد عليه لان متعلقه يحتمل النقيض فان الجبل يحتمل ان ينقلب ذهبا بقدرة الله
تعالى فانه ممكن في ذاته وبزيادة هذا القيد اندفع ذلك النقض لان العلم العادي
وان احتمل متعلقه النقيض عقلا بالنظر الى ذاته لكنه لا يحتمل وقوع نقيضه في

عدم مح

الخارج

الخارج لصيرورته ممتنعا عادة فان الجبل اذا تعلق العلم به بانه حجر يستحيل
ان يكون في تلك الحالة ذهبا ولا يلزم من الامكان الذاتي امكان الوقوع في الخارج
اذ الممكن بالذات قد يصير ممتنعا بالغير وهو استمرار عادة الله تعالى بخلق الجبل
من الحجر فتلك غاية تاثير العادة افادة النفس الجزم بعدم احتمال النقيض في الذهن
لا في الخارج ولا يلزم من عدم احتمال النقيض في الذهن منع احتمال النقيض في الخارج
لجواز كون حكم النفس غير مطابق اجيب بان جريان عادة الله تعالى بكون الجبل
حجرا يفيد امتناع وقوع نقيضه في الخارج والذهن ولقايل ان يقول العادة قابلة
للانخراق بكرامة ولي او معجزة نبي ولهذا لو حلف لينقلبن هذا الحجر ذهبا
انعقد يمينه فلم تكن مانعة من احتمال النقيض في الخارج وزاد في التعريف من اخرج
ادراك الحواس عن العلم **قوله** في المعاني الكلية فقال العلم صفة توجب لمن اتصف
بها في المعاني الكلية تمييزا لا يحتمل النقيض في الخارج ليخرج ادراك الحواس عنه
لان المعنى لا يطلق على المحسوسات فالحاصل ان التعريف بدون الزيادة شامل للعلوم
الذي يستفيدها العقل من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة
والنار محرقة كالحكم بان لنا فرحا وحزنا ووجعا وهو موافق لمذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري فانه ذهب الى ان ادراك الحواس داخل تحت العلم وبعض العلماء اخرج
ادراك الحواس عن العلم فزاد في التعريف تلك الزيادة وقيل في قول المصنف
من اخرج ادراك الحواس تامل فان العلم المحدود اما بالمعنى المنقسم الى التصور
والتصديق او بالمعنى الخاص المرادف للتصديق او بالمعنى الاخص الذي هو قسم
من اقسام التصديق فان كان الاول والثاني فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح
لان الظنون والاعتقادات علم بالمعنى الاول والثاني ومما يحتملان النقيض
والتصورات الساذجة علم بالمعنى الاول ولم يعتبر فيها عدم احتمال النقيض وان
الثالث فلا نسلم اندراج ادراك الحواس تحت الحد لان الادراك غير الحكم والعلم
حكم فالادراك غير العلم اجيب بانه تعريف للعلم المنقسم الى التصور والتصديق لكن
لا الى مطلق التصور والتصديق بل الى تصور خاص وتصديق خاص وهما اللذان
يوجبان لمن قاما به التمييز المذكور ولا شك ان الصفة الموجبة للنفس التمييز
يجوز ان يكون تصديقيا ويجوز ان يكون تصوريا فان بعض التصورات يوجب
التصديق في متعلقه كتصور النقيضين وكتصور الكل اعظم من الجزء فيدخل فيه
ادراك الحواس الذي يوجب ذلك التمييز ولا يختص بالحكم فلا يرد منع اندراج
ادراك الحواس تحته بناء على ان العلم حكم والادراك غير حكم ولا يدخل فيه الظنون
والاعتقادات لانها لا تفيد ذلك التمييز فلا يرد ان قيد لا يحتمل النقيض غير صحيح
ولا يضر دخول التصورات الساذجة فيه لان احتمال النقيض ليس بمعتبر فيها
والمراد بادراك الحواس الذي يدخل في الحد هو الذي يفيد التمييز المذكور فلا
يضر امكان ادراك لا يفيد ذلك بالحواس لان المقصود ليس ادخال جميع ادراكات

الحواس فيه فلا يرد ما قيل ان في دخول ادراك الحواس نظر لانا لا نسلم انه يوجب .
تمييزا لا يحتمل النقيض لان الحس قد يدرك شيا على خلاف الواقع كالمستدير مستويا
والمتحرك ساكنا ونحوهما لانا ان اريد ان الحس قد يعرض له الغلط فذلك لا يضر لان
مثل ذلك الادراك لا يدخل تحت الحد فلا يخل بالمقصود فانه ليس مقصوده ادخال
جميع ادراكات الحس فيه بل الادراك الذي يفيد التمييز المذكور وينقسم اي العلم
الى قديم وهو ما لا يكون مسبوقا بعدم ولا يكون له اول كعلم الله تعالى وحادث
وهو ما يكون مسبوقا بالعدم وهو علم المخلوقات والعلم الحادث ينقسم الى ضروري
وهو الحاصل بلا كسب واستدلال وقد يسمى بديهيا وفطريا كتصور الحرارة .
والبرودة والحكم بان الكل اعظم من الجزء ومكتسب وهو العلم الحاصل بالنظر
والاستدلال ويسمى نظريا وكسبيا وانما قسم الحادث لان القديم وهو
علم الله تعالى لا يوصف بكونه ضروريا وكسبيا والظن ترجيح احد الاحتمالين
على الاخر من غير قطع فاحترز بقوله ترجيح عن الشك وبقوله من غير قطع .
عن العلم والتقليد والاولى ان يقال الظن هو الاحتمال الراجح عند النفس
من الاحتمالين الحاصلين فيها من غير قطع او هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين
من غير قطع لان الظن ليس الترجيح وهو اثبات الرجحان بل هو اعتقاد
الرجحان واذا تساوى الاحتمالان في النفس فذلك التساوي هو الشك .
والاحتمال المرجوح عند النفس هو الوهم **قوله** المبادي اللغوية
لما علم الله سبحانه حاجة هذا النوع الشريف الى اعلام بعضهم بعضا ما في
نفوسهم لتحصيل بعض مقاصدهم التي لا يستقل الواحد بتحصيلها اقدرهم
على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية
مقدور عليه عند الحاجة من غير تعب مستغنى عنه عند عدمها ومن اختلاف
التركيب حدثت العبارات فما ليس منها موضوعا لمعنى مهمل وما وضع لمعنى
فالنظر في انواعه واسبابه او وضعه وطريق معرفته **قوله** لما فرغ من بيان .
المبادي الكلامية شرع في بيان المبادي اللغوية التي تحتاج الاصول .
اليها وهي منسوبة الى اللغة باعتبار كونها من مباحثها وقدم على ذكرها مقدمة
تبين بها السبب الموجب لوضع اللغات فقال لما علم الله سبحانه حاجة
هذا النوع الشريف وهو نوع الانسان لكونه مخلوقا لاشرف المطالب وهو
معرفة الله تعالى وشكر ما انعم عليه اياه بقوله ولقد كرمنا بني ادم الى اعلام
بعضهم بعضا ما في نفوسهم من الاغراض وكلمة ما مفعول ثان للاعلام والاول
بعضا لتحصيل مقاصدهم التي لا يستقل الواحد بتحصيلها فان كل واحد منهم
لا يستقل بنفسه بتحصيل جميع ما يحتاج اليه في معاشه من الماكول والملبوس
والمشروب والمركب والمسكن وغير ذلك فيحتاج الى الاستعانة بغيره من بني .
نوعه ولا يمكنه الاستعانة بغيره الا باعلامه ما في ضميره من الحوائج والاطلاع على

ما في

تعرض ح

ما في ضميره حتى اتقنه الله جواب لما اي اعطاه الله القدرة فتحصل بهذا المقصود على تركيب المقاطع
الصوتية عناية من الله تعالى به واما اختيار تركيب المقاطع الصوتية للاعلام فلانه اخف الاشيا الصالحة
للاعلام من سائر الافعال الاختيارية لان المقاطع كيفيات تحصل للنفس الضروري الحاصل منه بلا تعب ومشقة
بغير الة فتكون اخف من غيرها فكان اولى بالاعتبار ولانه مقدور بقدر الحاجة مقدور عليه بلا مشقة الحاجة
اليه ومستغنى عنه عند عدم الحاجة اليه فيكون اولى من الاشارة لانها مع خفتها لاحتياجها الى مباشرة فعل غير
ضروري ليست مثلها في عموم الفايدة اذ لا يمكن اعلام جميع الاشيا بها فان من الامور ما لا يقبل الاشارة كذات
الله وصفاته والاشيا الغايبة وجميع المعدومات واولى من المثال ايضا لعدم مماثلة له في الخفة
وفي عموم المنفعة اذ لا يوجد لكل شي مثال بخلاف اللفظ فانه يعبر به عن كل شي من الموجود
والمعدوم والمعقول والحاضر والغايب والمقطع عبارة عن حرف مع حركة او حرفين
ثانيهما ساكن فصيرت من ثلاثة حروف مقاطع وغير من مقطعين وبعضهم فسر
المقطع بالحركة والسكون اللذين تقطع الالفاظ بهما وهو لا يناسب هذا المقام فان
العبارات لا تحصل من تركيب الحركات والسكنات بل من تركيب الحروف الا ان يقال
بانها تستلزم الحروف لانها لا تكون الا بها ولكن هذا انما يدل له بالالتزام فالاول
اولى ومن اختلاف التركيب اي تركيب المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية
التي يمكن بها التعبير عما في الضمير فما ليس منها اي من العبارات بموضوع لمعنى مهمل
لا اعتبار به ولا كلام فيه وما وضع لمعنى فهو موضوع وهو الذي ينظر فيه ويبحث عن
عوارضه والبحث في اللفظ الموضوع على قسمين سمي كل قسم اصلا الاول في بيان
انواعه والثاني في اسبابه او وضعه وطريق معرفته **قوله** والاول نوعان مفرد
وهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل على شي من حيث هو جزء ومركب
بخلافه فبعلبك وعبد الله علما مفرد وصفة مركب ولا يرد مثل ضارب ومخرج
من حيث دلالة الالف والميم على الفاعل والمفعول لانا نمنع دلالتهما بل المجموع هو
الدال عليه بحسب حالة ذلك **الاول** اي الاصل الاول الذي هو النظر في انواع
اللفظ الموضوع نوعان وفي كلامه تساهل فان نفس الاصل او النظر في انواع اللفظ
غير منقسم الى النوعين بل اللفظ الموضوع ينقسم اليهما مفرد اي احدهما مفرد وهو
ما دل اي لفظ دال اذ الكلام في انواع اللفظ بالوضع على معنى ولا جزء له اي لا يكون
لذلك اللفظ جزء يدل على شي من حيث هو جزء اي من حيث ان ذلك الجزء الدال على شي
جزء لذلك اللفظ فقوله ما دل كالجنس يتناول اللفظ المفرد وغيره من المركبات
والمهملات واحترز بقوله لفظ المراد بكلمة ما عما ليس بلفظ كالعقد والنصب .
والاشارات واحترز بقوله دل على معنى عن لفظ مهمل لا دلالة له على شي فانه ليس
بمفرد ولا مركب واحترز هو بقوله بالوضع عن لفظ دال بالطبع او بالعقل كدلالة
اح على وجع الصدر وحياة اللافظ فانه ليس شي منهما مفردا ولا مركبا واحترز
بقوله ولا جزء له عن المركب ودخل ايضا ما لا جزء له اصلا كهذا اذا جعل علما لشخص
وما له جزء لكن لا دلالة لجزئه اصلا لا من حيث انه جزء ولا من حيثية اخرى كزيد

اللفظ ح

وما له جزء بجزئه دلالة لكن من حيث انه جزء له كالانسان فان كله ان الذي هو جزء له
دال على شيء وهو الشرط الكل لا من حيث انه جزؤه بل بوضع اخر للشرط ومركب بخلافه اي
اللفظ مركبا كان بخلاف ما ذكرنا في المفرد وهو ان يكون له جزء يدل على شيء من
حيث انه جزء له كرشيد قابعر وانما انحصر اللفظ الدال بالوضع على معنى فيهما لانه لا بد
من ان يكون له جزء دال على شيء من دلالة حيث هو جزء ام لا الاول المركب والثاني المفرد
فعلى هذا كل واحد من بعلبك وعبد الله اذا كان علما لشيء مفرد اذ ليس له جزء يدل
على شيء حال العلمية لانه جعل المجموع علما ولم يوضع جزؤه لشيء واذا كان صفة لشيء بان
قصد بعبد الله النسبة الى الله بالعبودية وببعلبك نسبة البعل الى ابك كان مركبا
لوجود الجزء الدال على جزء المعنى حينئذ واشار بقوله ولا يرد مثل ضارب ومخرج الى الجواب
عما يقال ان تعريف المفرد ليس بجامع وتعريف المركب ليس بمانع فان مثل ضارب ونحوه
من اسماء الفاعلين ومخرج بفتح الراء وغيره من اسماء المفعولين مفرد مع ان تعريف المفرد غير
صادق عليه لدلالة جزئه وهو الالف في الفاعل والميم في المفعول من حيث انه جزء يدل
على معنى وهو الفاعلية والمفعولية وما في الحروف على معنى آخر وهو معنى المصدر فلا
يكون جامعا وتعريف المركب صادق عليه لدلالة جزئه على معنى من حيث هو جزء فلا
يكون مانعا تقرير الجواب بمنع دلالتها بان يقال لا نسلم ان الالف في اسم الفاعل وحده
والميم في اسم المفعول تدل على شيء بل مجموع اللفظ المركب من الالف والميم وغيرهما
من الحروف يدل على شخص حالة ذلك اي قيام المصدر به لصدوره عنه في الفاعل
ووقوعه عليه في المفعول فيكون تعريف المفرد صادقا عليه فلا يخرج بكونه به كونه
جامعا ولا يصدق تعريف المركب عليه فلا يخرج به عن كونه مانعا **قوله** تقسيم ودلالة
المفرد لفظية وهي ما يفهم منه بمعنى غير خارج عن مسمى اللفظ فاما على تمام مسماه وهي
المطابقة او جزئه وهي التضمن وغير اللفظية وهي التي يفهم منه معنى خارج غير
مسماه وهي الالتزام ٥ لما فرغ عن تعريف المفرد شرع في تقسيمه فذكر له ثلاث تقسيمات
الاول باعتبار دلالته وهو تقسيم لدلالته حقيقة ولكن يلزم من انقسامها انقسامه
جعل تقسيما له وفيه تساهل والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم باخر
وهي لفظية او غيرها عقلية كدلالة الدخان على النار والقياس على النتيجة او وضعية
كدلالة الدلوك على وجوب الصلاة واللفظية اما عقلية كدلالة اللفظ على اللافظ او
طبيعية كدلالة اخ على وجع الصدر او وضعية وهي المقصودة هنا وهي كون اللفظ
بحيث اذا سمعه العالم بوضعه او تخيله لاحظ معناه لعلمه بوضعه السابق وقسمها هنا الى
لفظية وغيرها واللفظية الى مطابقة وهي الدلالة التي يفهم منها تمام مسمى اللفظ كدلالة
الانسان على الحيوان الناطق وتضمن وهي الدلالة التي يفهم منها جزء المسمى كدلالته
على الحيوان وحده او على الناطق وحده وغير اللفظية وهي الدلالة التي يفهم منها معنى
خارج عن مسمى اللفظ وتسمى دلالة الالتزام كدلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة
وينبغي ان يقيد دلالة المطابقة بقوله من حيث تمام مسماه لئلا ينتقض بدلالة اللفظ المشترك

بين الكل والجزء كالامكان المشترك بين الامكان العام والخاص عند ارادة الكل
منه وبدلالة اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين الصفة
والجرم عند ارادة الملزوم منه فانهما الاول تضمن والثانية التزامية مع صدق التعريف
المذكور للمطابقة عليهما وبالقيد المذكور يندفع ذلك وهو ظاهر وكذا يقيد في الدلالتين الباقيتين
بمثل ما ذكرنا قاله في الاحكام ودلالة الالتزام وان شاركت دلالة التضمن في الافتقار الى اعتبار
عقل يعرف الجزء في التضمن واللازم في الالتزام غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في المسمى
وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عنه فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية والالتزام غير
لفظية ثم المراد بغير اللفظية هنا غير ما ذكرنا فيما قبل هذا المراد بغير اللفظية ثمة ما يكون الدال
غير اللفظ والدال هنا اللفظ اذ الاقسام الثلاثة من دلالات اللفظ المفرد ويكون الكل لفظية بمعنى
انها دلالات منسوبة الى اللفظ لكن لما كانت المطابقة والتضمن اشد اتصالا باللفظ من الالتزام
من حيث انهما غير خارجين عن المسمى والالتزام غير خارج عنه سميتا لفظية والالتزام غير
لفظية تنبيها على الفرق بحسب شدة الاتصال باللفظ وعدمه **قوله** وشرطه اللزوم
الذهني فانه لو فقد عدم الانتقال الذهني لا يفهم والخارجي ليس بشرط لحصول الالتزام بدونه كالعدم
والملكة اي شرط الالتزام اللزوم الذهني وهو ان يكون الخارج على وجه يلزم من تصور المسمى
حضوره وينتقل الذهن منه اليه لانه لو فقد عدم الانتقال الذهني لا يفهم من اللفظ لعدم دلالته
عليه فان دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع اما باعتبار انه تمام ما وضع له او جزؤه او باعتبار انتقال
الذهن اليه والامران الاولان منتفيان في الخارج فلو فقد الثالث ايضا لم يكن اللفظ دالا عليه
ضرورة ولما كان اللفظ عند دلالته على ما كان خارجا على المسمى يحتاج الالتزام الى شرطيته عبر عن
عين وهو اللزوم الذهني واللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام لحصول دلالة الالتزام بدونه
اي بدون اللزوم الخارجي كالعدم مثل العمى فانه يدل على الملكة كالبصر بالالتزام فان العمى هو عدم
البصر عما من شانه ان يكون بصيرا مع عدم اللزوم بينهما في الخارج لانهما متنافيان فانهما
امران متقابلان لان احدهما وجودي والاخر عدمي بشرط ان يكون عدما عن محل من شانه اتصاف
بذلك الوجودي ولو كان اللزوم الخارجي شرطا لما تحققت الدلالة بدونه اذ المشروط
لا يتحقق بدون شرطه **قوله** وقيل لان الجوهر والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما
للاخر وفيه نظر فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل على اشتراطه استدل الامام فخر الدين
الرازي على ان اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام بان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج
اذ لا قيام للعرض بدون الجوهر مع عدم استعمال احدهما للاخر فلو كان اللزوم الخارجي شرطا في دلالة
الالتزام لاستعمل احدهما في الاخر لوجود شرط الدلالة المستلزمة لوجود الدلالة المستلزمة
لوجود الاستعمال قال المصنف وفيه اي في هذا الدليل نظر فان عدم الاستعمال اي عدم استعمال
الجوهر للعرض او عكسه مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراطه اي عدم اشتراط اللزوم
الخارجي اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط على ان الاستعمال ليس نفس الدلالة ولا
لازما لها حتى يلزم من انتفاء عدم الاستعمال انتفاء الدلالة **قوله** تقسيم وهو اما ان يستقل
بالمفهومية اولا والثاني الحرف والاول اما ان يدل على احد الازمنة الثلاثة بهيئته وهو الفعل

اولا وهو الاسم وقد علم بذلك حده وحدهما هذا تقسيم ثالث للمفرد بالنسبة الى انواعه الثلاثة
التي هي الاسم والفعل والحرف ووجه الحصر ان المفرد اما ان يستقل بالمفهومية بان
لا يكون في دلالته على معناه الافرادي مفتقرا الى ذكر متعلقه او لا يستقل بالمفهومية بان يكون
في دلالته على معناه الافرادي مفتقرا الى ذكر متعلقه والثاني هو الذي لا يستقل بالمفهومية الحرف
نحو من والى فانهما لا يدلان على معناهما الا بذكر متعلقهما نحو خرجت من البصرة الى الكوفة والاول
وهو الذي يستقل بالمفهومية اما ان يدل على احد الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال
والاستقبال ببنيته اي بهيئته العارضة له بحركاته وسكناته المخصوصتين وصيغته الخاصة
وهو الفعل مثل ضرب ويضرب او لا يدل على احدها ببنيته وهو الاسم كالانسان ورجل وانما
قال ببنيته احترازا عما يدل على الزمان بمادة حروفه مثل الصبوح والغبوق واليوم
والامس والليل والنهار والماضي والمستقبل لانها لا تدل على احد الازمنة الثلاثة
بصيغتها وكذا اسم الفاعل فانه وان دل على احدها لكن ليس بالبنية بل بقرينة عارضة
والاعتبار لاصل الوضع دون العارض فيدخل في الفعل ما جعل انشاء كبعت واشتريت وافعال
المدح والذم والتعجب لدلالتها على احد الازمنة الثلاثة بهيئتها باصل الوضع وعدم
دلالتها عليه بعارض قيل اذا لم يكن الحرف مستقلا بالمفهومية بدون ذكر متعلقه كان مهملا
لعدم دلالته على المعنى بنفسه بالوضع فلا يدخل تحت المفرد واجيب بانه لا نسلم انه غير موضوع
للدلالة لكنه مشروط في ذلك بذكر متعلقه وهذا الاشتراط لا يخرجه عن كونه موضوعا اذ الوضع
للمعنى لم ينحصر كونه على وجه يشترط في ذلك ذكر متعلقه او لا قيل ما ذكرتم في الحرف من
انه مشروط في الدلالة ذكر المتعلق منقوض بمثل ذو وبعض وكل وفوق وتحت وسائر الجهات
فان هذه الاشياء لا تستعمل الا بذكر متعلقها مع انها ليست بحروف اجيب بانه لم يشترط ذلك
في دلالة هذه الاشياء على معانيها فانها دالة على المعاني من غير ذكر متعلقها ولا يلزم من عدم
استعمالها بلا متعلق كون ذكر المتعلق مشروطا في دلالتها لجواز كون ذكر المتعلق لغرض اخر وهو ان
وضع ذو بمعنى الصاحب ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس ولا يحصل ذلك المقصود الا
باضافته الى اسم الجنس وكذا فوق وضع للمكان العالي ليتوصل به الى بيان علو خاص ولا
يحصل ذلك الا باضافته اليه وقس على هذا سائر الكلمات وقد علم بهذا اي بالتقسيم الذي
ذكرنا للمفرد وحدوده اي حدود الاقسام الثلاثة المذكورة فانه علم بذلك ماهية الاشتراك والامتياز
الذاتيان وهو الجنس والفصل يعني بالحد الامر اذ الاسم مفرد مستقل بالمفهومية غير دال
بالبنية على احد الازمنة الثلاثة والفعل مفرد مستقل بالمفهومية دال بالبنية على احدها
والحرف مفرد غير مستقل بالمفهومية **قوله** تقسيم وهو ومفهومه اما ان يتحدا او يتعددا او
يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل
او بالقوة وهو الكلي او لا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوى صدقه على ما تحته فمتواطئ
كالانسان وان اختلف بشدة وضعف او تقدم او تأخر فمشكك كالموجود والابيض والثاني
المتباينة كالانسان والفرس والثالث ان وضع للكل وضعا اولا فمشترك كالعين سواء تباينت
المسميات كالجون للسواد والبياض او لم يتباين كالاسود على الاسود علما ووصفه فان مدلوله في

العلمية

العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله
مشتقا صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله في الموضوع له حقيقة وفي
غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر هذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار وحدته ووحدة
معناه وتعددهما وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى اربعة اقسام لان المفرد ومفهومه اما ان يتحدا بان
يكون اللفظ واحدا ومفهومه واحدا او يتعددا بان يكون كل منهما متعددا او يتحد الاسم
اي اللفظ ويختلف مسماه اي يتعدد مفهومه او بالعكس من هذا بان يكون اللفظ متعددا
والمفهوم متحدا فالاول اي القسم الاول وهو الذي يتحد فيه اللفظ ومفهومه ينقسم الى الكلي
والجزئي لان المفرد اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة اي بالامكان
فهو الجزئي الحقيقي كزيد وهذا الانسان واحترز بالجزئي الحقيقي عن الجزئي الاضافي فانه يصح فيه الا(شتراك)
المذكور ثم الكلي باعتبار امكانه في الخارج وامتناعه ووجوده ولا وجوده وتناهي افراده وعدمه
على ستة اقسام لانه اما ان يمتنع في الخارج كالشريك او لا يمتنع وهو اما ان لا يوجد كالعنقاء وبحر من زيبق
او وجد منه واحد مع امتناع غيره كالواجب او امكانه كالشمس عند من يجوز اخرى او الكثير من واحد
متناه كالسيارات او غير متناه كالنفوس الناطقة عند الحكماء ومعلومات الله تعالى عند اهل الحق
ثم الظاهر ان المذكور في الكتاب لبيان هذه الستة اقسام لا فسر بعض الشارحين قوله كثيرون بالفعل بالمو(جودين)
بالفعل في الخارج وكثيرون بالقوة بالموجودين بالامكان ثم خلافه ما كان افراده موجودة فعد خمسة
من الستة المذكورة وقال يبقى قسم منها وهو الذي افراده ممتنعة غير موجودة لا بالفعل ولا بالقوة كا(لمحال)
فخرج على التقسيم قيل انما يخرج الممتنع عما ذكر اذا اعتبر بالفعل وبالقوة بالنسبة الى الخارج ويراد به الاشتراك
بالفعل في الخارج او بالقوة بالامكان في الخارج اما اذا اعتبر الفعل والقوة في العقل بان يقال اما ان
يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل اي عند العقل بان يعتبر له العقل افرادا كثيرة فيه او بالقوة
بان لا يعتبر له العقل افرادا كثيرة مشتركة ولكن يحكم بكونه صالحا لها فهو كلي ولا يلزم منه خروج
القسم السادس والمصنف لم يتعرض للخارج والظاهر ان مراده في العقل اذ الكلي انما يكون في العقل
فحمله عليه لئلا يرد عليه ما ذكر والمراد بصحة الاشتراك في مفهومه هو صحته عند العقل بالنظر
الى مجرد تصوره وهو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة ليدخل في الكلي ما يكون حقيقته وذاته
مانعة الشركة لا نفس تصوره كمفهوم الواجب فان العقل لا يطلع على كونه مانعا عن الشركة بمجرد تصوره
بل يتوقف ذلك على البرهان والكلي ان تساوى صدقه على افراده التي تحته بان يكون وجوده في الكل على
السوية من غير اختلاف بشدة او ضعف او تقدم وتأخر فهو المتواطئ كالانسان سمي به لتوافق افراده في
الانسانية وان اختلف اي صدقه على ما تحته بشدة وضعف كالابيض بالنسبة الى العاج والثلج
او بالتقدم والتأخر او بالاولوية كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فان وجود الواجب اقدم واو(لى)
من الممكن فمشكك سمي به لانه تشكك الناظر فيه في انه مشترك او متواطئ فانه يشبه كل واحد منهما
من حيث انه معنى واحد يشبه المتواطئ ومن حيث ان افراده مختلفة فيه يشبه المشترك والثاني اي
القسم الثاني وهو ان يكون كل من اللفظ والمعنى متعددا ويسمى تلك الالفاظ متباينة كالانسان والفرس
والحمار لتباين كل واحد منها مع الاخر لفظا ومعنى والثالث اي القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ
متحدا والمعنى متعددا ينقسم الى اقسام لانه ان وضع للكل اي وضع اللفظ لكل واحد من تلك المعاني وضعا
اولا بان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى اخر فله مشترك كالعين الباصرة والفوارة

والركبة والذهب وغيرها سوآ تباينت المسميات التي وضع لها بان لم يمكن اجتماعها بان يكون بعضها جزا للاخر كالانسان للخاص والعام او لازما كالشمس للجرم وضوءه اللازم له ومثل المصنف لما لم يتباين مسمياته بالاسود اذا جعل علما لشخص اسود فانه مشترك بين المعنيين العلمية والصفة لاطلاقه عليه بالاعتبارين وهما غير متباينين فان مدلوله في العلمية ذات ذلك الشخص بلا اعتبار صفة مع صفة السواد فهو مدلوله في العلمية جزء مدلوله في المشتق لان ذاته المدلولة في العلمية جزء لمجموع ذاته مع صفة السواد الذي هو مدلوله مشتقا ومدلوله باعتبار كونه مشتقا صفة لمدلوله باعتبار كونه علما فلا يكون بينهما تباين قيل فيه نظر فان مدلوله في الصفة ليس هو ذات ذلك الشخص الذي جعل علما الدال مع الصفة بل مدلوله في الصفة مدلوله ذات ما مع الصفة فلا يكون مدلوله في العلم جزء المدلولية في المشتق اجيب بان الاسود اذا اطلق على ذلك الشخص الاسود وقصد به كان الاول جزء الثاني قيل لما الاشتقاق كون احد مدلوليه بحسب الوضع وهو العلمي جزء اللاخر غايته انه جزء له باعتبار عارض لاستعماله مع القرينة عند ارادة ذلك الشخص بعينه فلا يلزم كونه جزا لمدلوله الاشتقاقي بحسب الوضع فالاحسن في تحصيل المقصود وهو التمثيل للفظ مشترك بين معنيين احدهما جزء الاخر قلنا المقصود التمثيل بلفظ مشترك لا تباين معانيه وان لم يكن في الوضع وهذا اذا وضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني وضعا اولا وان وضع لبعضها اي لبعض تلك المعاني وضعا اولا ثم استعمل لغيره لمناسبة بينهما باستعماله في الموضوع له اي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له حقيقة كالاسد للحيوان المفترس وفي غيره اي استعمال ذلك اللفظ في غير الموضوع له مجاز كالاسد في الرجل الشجاع والرابع اي القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ متعددا والمعنى متحدا فتسمى تلك الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر والليث والاسد **قوله** قاعدة قد اصطلح قوم على تسمية الكلي الذي يسميه المطلق بالعام والجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك الاشخاص في الانسانية ليس في مجرد الاسم وليس وقوع الانسان عليها كوقوع زيد على جمع مسموا به فان زيدا لم يسموا به الا انه هو لا لمعنى كلي يطابق كل زيد ولو رأيت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه انسان ولم تحكم بانه زيد حين تسأل عنه فقلت انك في هذا الحكم منه صورة كلية مطابقة لها لكل انسان فساغ لك الحكم ولم يتمثل من زيد صورة تطابق كل زيد لتحكم به فاذا عرفت هذا الفرق وان وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع الشركة ووقوعه على شخص انساني بعينه وان مفهومه يختلف بالاعتبارين عرفت ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين وقد صح العموم في احدهما دون الاخر فلولا اعتبار المعنى لتساويا في المنع وعدمه لاتحاد الصيغة ويصح ان يقال هو من عوارض الالفاظ من حيث انها ذوات معان تطابق كثيرا • قد اصطلح قوم وهم بعض الفقهاء وينسب اي ذلك الى الشافعي حيث جعل الرقبة الذكورة في كفارة اليمين عامة على تسمية الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة الذي نسميه نحن وجمهور الاصوليين المطلق بالعام والجزئي وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة بالخاص وقد تبعهم وافقهم على تسمية الجزئي بالخاص الجمهور فانه خاص حقيقي عندهم لكنه غير منحصر فيه اي في الجزئي لانه ينقسم الى الخصوص الجنس والنوع والعين ولم يوافقوهم على تسمية الكلي المسمى مطلقا بالعام فان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات وهو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي من غير اعتبار قيد معها والعام هو اللفظ

بلا اعتبار صفة معه وفي الاشتقاق اي مدلوله باعتبار كونه مشتقا من السواد وهو الوصفية ذات ذلك الشخص

الدال

24

الدال على الماهية مع التعرض لكثرة غير محصورة فالمطلق هو الدال على نفس الماهية والعام على ما صدق عليه الماهية من الافراد فلا يصدق احدهما على الاخر لما بينهما من الفرق بين الكلي والعام ثم فرق المصنف الكلي الذي نسميه المطلق بالعام يحتمل ان تكون هذه الصفة كاشفة للكلي فيكون المعنى على تسمية الكلي وهو الذي نسميه بالمطلق فيكون موافقا لما ذكره الشيخ شهاب الدين السهروردي في التنقيحات حيث قال الان من الناس من اصطلح على تسمية الكلي الذي نفس تصور معناه لا يمنع احتمال الشركة بالعام وما منع ذلك بالخاص ويحتمل ان تكون مخصصة للكلي فيكون المعنى على تسمية الكلي الذي هو مقيد بتسميته مطلقا عند الاصوليين بالعام وعلى هذا يكون الكلي المسمى بالعام عند البعض اخص مما ذكره الشيخ شهاب الدين لان ذلك مطلق الكلي وهذا كلي مخصوص فيكون اصطلاحا اخر وحمل كلام المصنف على هذا الوجه اقرب الى الصواب لان الاصوليين لا يسمون الكلي مطلقا بالمطلق فان المقيد ايضا قد يكون كليا فان القيد لا يخرجه عن الكلية فان تقييد الكلي بمثله لا يوجب كونه جزئيا ثم اراد المصنف بيان ان العموم من عوارض المعاني دون الالفاظ فذكر اولا الفرق بين المشترك المعنوي واللفظي وبين وقوع الاسم المشترك بين معنى جنسي وعلم شخصي على المدلول الجنسي والعلمي ثم استثمر من الفرق كون العموم من عوارض المعاني فقال واعلم ان اشتراك الاشخاص اي اشخاص الانسان كزيد وعمرو وبكر في الانسانية ليس في مجرد اسم الانسان بل الاشتراك في مفهومه ايضا وليس وقوع الانسان عليها اي على اشخاصه كوقوع زيد على جمع مسموا به اي بزيد بان جعل زيد علما لكل واحد منهم وذلك لان وقوع الانسان على اشخاصه انما هو باعتبار معنى كلي يطابق كل واحد منهم ثم اوضح هذا المعنى وهو ان وقوع الانسان على اشخاصه انما هو باعتبار ووقوع زيد على من تسمى به انما هو باعتبار خصوصه وتشخصه لا باعتبار معنى كلي يطابق كل واحد منهم ثم اوضح هذا المعنى وهو ان وقوع الانسان على اشخاصه باعتبار معنى كلي يطابقها وان وقوع زيد على كل من سمي به انما هو باعتبار خصوصه لا باعتبار معنى كلي يطابقهم بقوله ولو رأيت رجلا مجهول الاسم عندك حكمت بانه انسان من غير ان تعرف اسمه لوجود معنى الانسانية فيه ولا تحكم عليه بانه يسمى بزيد حتى تسأل عن اسمه فتعلم انه زيد فتحكم عليه بانه انسان بدون معرفة اسمه يدل على انك تمثلت في ذهنك من الاشخاص الانسانية التي رأيتها صورة كلية بان جزء منها مطابقة لكل واحد منها فساغ لك الحكم عليه بالانسانية باعتبار وجود ذلك المعنى الكلي فيه بدون ان يعرف ان اسمه انسان ولم تتمثل من زيد صورة كلية مطابقة لكل من يسمى به لتحكم عليه بانه مسمى بزيد لوجود تلك الصورة فيه فدل على ان اطلاق المشترك المعنوي على اشخاصه كالانسان باعتبار معنى كلي واطلاق المشترك اللفظي كزيد اذا كان علما للجماعة انما هو باعتبار وضعه لكل منها على الانفراد فلهذا اختص الحلاق المشترك اللفظي بمن عرف انه موضوع له بخصوصه ولم يختص اطلاق المشترك المعنوي على ذلك بل جاز اطلاقه على من وجد فيه ذلك المعنى الكلي وان لم يعلم وضعه له بخصوصه ثم قال واذا عرفت هذا الفرق وهو ان وقوع المشترك المعنوي على الاشخاص لمعنى كلي ووقوع المشترك اللفظي على المسمى به لمعنى يختص به لا لمعنى كلي وعرفت ان وقوع اسم الليث على الاسد اي على الجنس المسمى بالاسد لا يمنع نفس تصور منشاه من وقوع الشركة فيه ووقوعه اي وقوع الليث على شخص انساني باعتبار كونه علما له يمنعها اي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه وعرفت ان مفهومه

ر

الدين

ك

صه

ا

ن

انسانية

الصورة

اي مفهوم اسم الليث يختلف باختلاف الاعتبارين اي باعتبار كونه اسما لجنس الاسد وباعتبار
كونه علما للشخص انسانا مع ان اللفظ نفسه بالاعتبارين واحد غير مختلف عرفت ان العموم من
عوارض المعاني دون الالفاظ لان لفظ الليث في المفهومين المختلفين واحد وقد صح
العموم في احدهما اي احد المعنيين وهو المعنى الجنسي دون المعنى الاخر وهو المعنى العلمي فلو لم
يكن المعنى معتبرا في عروض العموم بل كان اللفظ هو المعتبر في عروض العموم له لما ثبت العموم لاحدهما
دون الاخر بل كانا متساويين في المنع اي في المنع من الشركة وهو عدم العموم مراد في عدم المنع
من الشركة وهو العموم لاتحاد اللفظ فيهما لان اللفظ الواحد لا يمكن ان يكون عاما وغير عام معا
وهذا انما يلزم ان لو كان اللفظ هو المعتبر في العموم فقط بدون اعتبار المعنى اصلا اما لو
اعتبر اللفظ بالنسبة الى المعنى فلا يلزم هذا المحذور ان يكون لفظ واحد عاما باعتبار
معنى اخر فيكون الدليل المذكور دالا على انه لا يجوز ان يكون العموم من عوارض اللفظ فقط
من غير اعتبار المعنى معه بوجه من الوجوه بل لا بد من اعتباره واعلم ان العام الذي ذكر هو
الكلي وعمومه انما هو باعتبار صدقه على كل واحد من جزئياته وعروض العموم بهذا المعنى للمعنى
من غير نزاع بل النزاع في العموم باعتبار الشمول للافراد دفعة والفرق ظاهر بين الكلي وبين العموم
بمعنى الشمول فان رجلا في تعالى رجل كلي وليس بعام بمعنى الشمول ثم اقول يصح ان يقال ان العموم
من عوارض اللفظ باعتبار معناه بان يكون معناه كليا بسيطا فيكون اللفظ حينئذ عاما
لتناوله لتلك الكثرة وبهذا اشتبه الى ما مر من ان الدليل يدل على ان العموم لا يكون من عوارض
اللفظ بدون اعتبار المعنى لا انه يكون من عوارض اللفظ باعتبار معناه القابل بان العموم من
عوارض الالفاظ ليس مراده بان اللفظ يوصف بانه عام مجردا عن المعنى فان ذلك لا وجه له
قوله تحقيق اذا قلنا مثلا الحيوان فهنا ثلث امور ثلاثة من حيث هو وكونه كليا والمجموع والاول
موجود في الخارج لانه جزء الموجود فيه دون الباقيين للزوم التشخص المانع من اعتبار الشمول و التكليف
الشرعي ليس في الاعتبارات الذهنية فالحق ان الدال على الماهية المرادة كقوله تعالى فتحرير رقبة
مطلقا اي دال على واحد في الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوي لعدم تصور
عتق رقبة مع اعتبار كلية العدم وجودها في الاعيان دون وجود الاخص مستلزم وجود الاعم
معناه من حيث هو اي من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض
فان المجرد هو بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء
الوجود بشرط لا شيء لما ذكر ان العموم الذي هو بمعنى الكلي من عوارض المعاني اراد تحقيق ذلك فقسم
الكلي الى طبيعي ومنطقي وعقلي فقال اذا قلنا مثلا الحيوان ولما جعله على سبيل التمثيل لان هذا
الحكم غير مختص بالحيوان لتحققه في غيره كالانسان وغيره هناك اي عنده نعقل بمعنى هذا اللفظ
بتحقق امور ثلاثة الاول الحيوان من حيث هو من غير ان يعتبر معه شيء اخر لازم او عارض ويسمى هذا
كليا طبيعيا لكونه طبيعة من طبايع اعيان الموجودات والثاني كونه كليا اي لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة من غير اعتبار طبيعة معه من الطبايع ويسمى هذا كليا منطقيا لانه يبحث عنه
المنطقي والثالث المجموع المركب منهما وهو الحيوان الكلي ويسمى هذا كليا عقليا لكونه موجودا
في العقل وهذه مفهومات متغايرة لصدق الادلة على هذا الحيوان دون الثاني وصدق
الثاني على النبات دون الاول واذا كانا متغايرين فالمركب منهما مغاير للكل واحد من جزئيه

كلي ٣

المنطقي صح

د الاول

وهو الحيوان من حيث هو موجود في الخارج لانه جزء الموجود فيه اي في الخارج وكل ما هو جزء الموجود
في الخارج اما المقدمة الثانية فظاهرة لانه لو لم يكن جزء الموجود في الخارج موجودا فيه يلزم
عدم وجوده لانتفاء جزئه اما المقدمة الاولى فلان الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج فجزء
اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوان من حيث هو جزء الموجود
في الخارج وان كان الثاني يكون الحيوان مع قيد موجودا لان الحيوان جزء الحيوان مع قيد فان
كان الذي هو جزء للحيوان من حيث هو ثبت الحيوان من حيث هو جزء الموجود في الخارج وان كان الذي
هو جزء للحيوان مع قيد يكون موجودا او الحيوان جزء فيعود الكلام فيه فاما ان ينتهي الى الحيوان
من حيث هو او يتسلسل فيلزم كون هذا الحيوان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل ويلزم ايضا
ان تكون القيود الغير المتناهية المترتبة موجودة دفعة واحدة وهو محال وعلى تقدير امكانه يحصل
المطلوب لانه حينئذ يكون الحيوان مع جميع القيود الغير المتناهية جزء لهذا الحيوان الموجود فيكون
الحيوان جزء له ولا يجوز ان يكون معه قيد اخر والا لزم ان يكون داخلا في القيود الغير
المتناهية وغير داخل فيها وهو محال فثبت ان الحيوان من حيث هو جزء للموجود في الخارج وليس المراد
بكون الحيوان من حيث هو موجودا في الخارج انه مع وجوده الخارجي مجرد عن عما عداه فانه غير ممكن
لان انضمام الوجود الخارجي اليه يوجب تشخصه بل المراد انه موجود في ضمن المتشخصات وكذا ليس المراد
بكونه كليا انه كلي مع الوجود الخارجي بل المراد انه تعرض له الكلية في الذهن والقسمان الباقيان وهما
الكلي والمجموع ليسا بموجودين في الخارج لانه لو وجد شيء منهما للزم عروض التشخص المانع من اعتبار
الشمول لما هو معروض للكلي واللازم منتف لانه يلزم منه ان لا يكون الكلي كليا فكذا الملزوم اما الملازمة
فلانه لا يمكن ان يوجد شيء منهما بدون وجود الكلي لانه اي احدهما اي الاخر وجزء للمجموع فلا يوجد
بدون جزئه والكلي لا يمكن وجوده بدون معروضه للحيوان لانه مفهوم اضافي لكونه نسبة عارضة
للحيوان بالنسبة الى افراده فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بالحيوان الموجود عارضا له وهو معروضه
ولكن لا يمكن عروضه للحيوان الموجود لانه معروض للتشخص المانع من اعتبار الشمول فلو وجد الكلي
لزم ان يكون الشيء الواحد معروضا لشيئين مختلفين وهو التشخص المانع من الشركة باعتبار
وجوده الخارجي والشمول الغير المانع من الشركة باعتبار كونه كليا وهو محال ولما بين المفهومات
الثلاثة اراد ان يبين انه اذا وجد مثل هذا اللفظ في كلام الشارع مثل قوله تعالى فتحرير رقبة
اي المفهومات يراد به فقال والتكليف الشرعي ليس في الاعتبارات الذهنية فلا يكون المكلف
به الكلي المنطقي والعقلي لعدم وجودهما في الخارج فلا يمتنع التكليف بما لا يمكن وجوده في الخارج
لانه تكليف بالمحال فثبت ان التكليف انما يتعلق بالمفهوم الاخر وهو الكلي الطبيعي لوجوده
في ضمن المشخصات واليه اشار بقوله ناطق يعني لما لم يجز ارادة المفهومين الاولين كان الحق
ان يكون الدال على الماهية المرادة كقوله تعالى فتحرير رقبة مطلقا دالا على واحد في الخارج
غير معين ولا يكون عاما دالا على رقبة مقيدة بقيد الشمول المعنوي الذي هو كلي منطقي لان الرقبة
المقيدة بالكلي لا يمكن اعتاقها لعدم وجودها في الخارج وقد عرف المصنف هنا المطلق بالدال
على واحد في الخارج غير معين ولا يكون عاما دالا على الاعلى وهو معنى النكرة والمطلق هو الدال على
الماهية من حيث هي وهما بحسب المفهوم متغايران ولكن الاصوليين مثلوا المطلق بالنكرة كما

د

ن

ن

فسر المصنف المطلق بنفس الماهية وسببه ان التكليف لا يتعلق الا بالموجود في الخارج والمطلق من حيث
هو لا يوجد الا في ضمن المشخصات فالتكليف بالمطلق تكليف بواحد غير معين في الخارج لانه المطلق
الموجود فيه وهو مفهوم النكرة فلم يكن بهذا الاعتبار فرق بينهما وان كانا متغايرين في الاصل واشار
بقوله وجود الاخص الى اخره الى الجواب عما يقال كيف يصح قولكم ان العام غير موجود مع ان قولكم ان
الاخص يستلزم وجود الاعم يدل على وجود العام لان مثل الحيوان الخاص موجود ووجوده
مستلزم لوجود الاعم فيكون العام موجودا تقرير الجواب ان المراد من قولنا وجود الاخص يستلزم
وجود الاعم من حيث هو الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا وجود الاعم من حيث انه عام وكلي
منطقي والمراد بقولنا العام ليس بموجود هو العام مع قيد الشمول المعنوي وهو الكلية فلا
تنافي بين الكلامين لعدم اتحاد الموضوع ثم اشار بقوله وليس معنى قولنا من حيث هو الى اخره
الى دفع توهم من يتوهم ان المراد بقوله من حيث هو الماهية بشرط التجرد عما عداها وحينئذ يلزم
وجود الاعم بشرط التجرد وليس كذلك ويلزم ايضا وقوع التكليف بما ليس بموجود وهو الماهية
من حيث هي تقرير الدفع انه ليس معنى قولنا من حيث هي ان يكون مجردا اعني العوارض لان المجرد عنها
هو الماهية بشرط لا شيء والماخوذ من حيث هو الماهية لا بشرط شيء وبينهما فرق لما سياتي فيكون
معنى قولنا العام من حيث هو موجود ان الماهية لا بشرط شيء اعم من الماهية بشرط لا شيء ولا يلزم
من وجود الاعم وجود الاخص فالحاصل ان الماهية تعتبر على ثلاثة اوجه احدها من حيث هي
بالنظر الى ذاتها من غير النظر الى امر اخر معها وجودي او عدمي والماهية بهذا الاعتبار تسمى الماهية
لا بشرط شيء وثانيها ان يعتبر بشرط ان يكون معها شيء وهي بهذا الاعتبار تسمى المخلوطة والماهية
بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وثالثها ان يعتبر مشروطا معها التجرد عن كل ما عداها والماهية
بهذا الاعتبار تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج ولا في الذهن
للحمل والحد لكن كل واحد من الموجودين من العوارض وهي ماخوذة مع التجرد عنها والمجرد
والمخلوط متباينان وهما اخصان من الماهية لا بشرط ومنه وجهان تحتها **قوله** فلخصمي
قائلون بالعموم المعنوي عقلا ومانعون من التكليف به شرعا فتسمية الكلي في الاصول بالمطلق هو الحق
فان التكليف بالمطلق ممكن فانه موجود وان توقف وجوده على المشخصات وليس التكليف به من حيث
انه كلي ممكنا لعدم الوجود في الخارج مطلقا لما مر ان الموجود من المفهومات الثلاثة الكلي الطبيعي دون
المنطقي والعقلي اشار الى حاصل ذلك البحث وخلاصته فقال فنحن قائلون بالعموم المعنوي وعروض
الشمول للماهية في العقل لكنا مانعون من التكليف به اي بذلك العام المعنوي شرعا لما عرفت ان
الماهية بقيد الشمول من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج والتكليف الشرعي لاجل
الامتثال فلا يتعلق الا بما يوجد في الخارج فعلى هذا تسمية الكلي الذي يتعلق التكليف به وهو الكلي الطبيعي
بالمطلق وهو الدال على الماهية من حيث هي هو الحق في بحث الاصول دون الاعتبارين الباقيين اللذين
هما من الاعتبارات العقلية لان المقصود في الاصول بيان ما يصلح ان يقع به التكليف والمطلق بالمعنى
المذكور يمكن التكليف به شرعا فانه يمكن ان يوجد في الخارج وان يتوقف وجوده على المشخصات ولا
يمكن وجوده مستقلا وتوقفه عليها لا يخرجه عن كونه ممكن الوجود وليس التكليف به اي بالمطلق
من حيث انه كلي مقيد بقيد الشمول المعنوي ممكنا لانه من حيث انه كلي غير ممكن الوجود في الخارج

مطلقا

مطلقا اي لا في ضمن المشخصات ولا بالاستقلال فلا يصح التكليف به لانه تكليف بالمحال ثم
اختلف العلماء في ان المطلوب بالامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث هي او واحد من جزئياته
فذهب طائفة الى الاول واخرى الى الثاني ومختار المصنف الاول بدليل قوله وان توقف وجوده
على المشخصات فانه يدل على انه عنى بالمطلق الماهية من حيث هي لان الموقوف وجوده على المشخصات
هو الماهية من حيث هي دون واحد من جزئياتها ثم المصنف اراد بالمطلق هنا الماهية من حيث هي
وجعل الحق تسميتها بالمطلق وفسر المطلق فيما سبق بالدال على واحد في الخارج غير معين الذي هو النكرة
وذلك لان الماهية من حيث هي لا يمكن ان توجد في الخارج الا في ضمن المشخصات فعند ورود الامر
بها يكون المطلوب جزئيا من جزئياتها لانها تصير مطلوبة بالقصد الاول بورود الامر بها نفسها
لدلالته عليها بالمطابقة وبعض جزئي منها مقصود ثانيا بالقصد الثاني لتوقف وجودها عليه فيؤول الا
الى كون المطلوب منها الجزئي فلا يبقى بينهما فرق في التكاليف بالنظر الى ما يؤول اليه المطلوب منه وعلى
هذا يحمل الاختلاف المذكور فمن نظر الى القصد الاول قال التكليف وقع بالماهية ومن نظر الى القصد
الثاني قال التكليف وقع بواحد من الجزئيات **قوله** قاعدة والكلي وان كان اعم من الجزئي فان
عدم الكلي اخص من عدمه فانه كلما صدق السواد صدق اللون من غير عكس فكذلك كلما صدق الا
صدق الاسواد من غير عكس الكلي ما لا يكون نفس تصور ما نعا من وقوع الشركة فيه اما في العقل
وفيه وفي الخارج ويقال لكل واحد من المشتركين فيه جزئي لذلك الكلي مع جواز كونه كليا كالانسان
بالنسبة الى الحيوان او كونه جزئيا حقيقيا كزيد بالنسبة الى الانسان فالمراد من الكلي هو المفهوم
الذي اشتركت فيه جزئياته ومن الجزئي كل واحد من المندرجين تحته لا مفهوم الكلي ومفهوم الجزئي من حيث
هو اذ ليس بينهما خصوص مطلق لانه ان اخذ مفهوم الجزئي الحقيقي فبينه وبين مفهوم الكلي مباينة ولكن
واما اخذ مفهوم الجزئي الاضافي فبينه وبين مفهوم الجزئي الاضافي عموم وخصوص من وجه فصار معنى
كلامه ان الكلي وان كان اعم مطلقا من الجزئي الذي تحته بمعنى ان كل ما صدق عليه الجزئي الذي تحته كالسواد
صدق عليه الكلي كاللون من غير عكس فانه ليس كل ما صدق عليه الكلي كاللون صدق عليه الجزئي الذي
تحته كالسواد لان اللون صادق على البياض ولا يصدق عليه السواد ولكن عدم الكلي اخص من
عدم الجزئي الذي تحته بمعنى ان كل ما صدق عليه عدم الكلي كاللالون الذي هو عدم اللون الكلي صدق
عليه عدم الجزئي الذي تحته كاللاسواد الذي هو عدم السواد الجزئي من غير عكس بمعنى انه ليس كل ما صدق
عليه عدم الجزئي وهو اللاسواد صدق عليه عدم الكلي وهو اللالون فان البياض يصدق
عليه اللاسواد ولا يصدق عليه اللالون لانه يصدق عليه اللون وهذا لما عرفت ان الامرين اذا كان
بينهما عموم وخصوص مطلق كان بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق ايضا لكن بالعكس بان
يكون نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا من نقيض الاخص مطلقا واعلم ان النسبتين المذكورتين انما
يتحققان بين الكلي وجزئيه الذي يكون الكلي عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها لازما
لها لا بينه وبين الكلي الذي يكون عرضا مفارقا له وهو ظاهر فلو اراد المصنف بهما بالكلي الطبيعي
وبالجزئي الحقيقي ولهذا الغير صحيح فان صريح كلامه يمنعه فانه ذكر في مثال الكلي اللون وفي
مثال الجزئي السواد وهو ليس بجزئي حقيقي ولان النسبة المذكورة لا تنحصر في الكلي الطبيعي وجزئيه
الحقيقي لتحققها بينه وبين جزئيه الذي يكون نوعا له كالحيوان بالنسبة الى الانسان او صنفا له
كالانسان بالنسبة الى التركي **قوله** قاعدة كل معقولين غير متباينين فاحدهما مع الاخر

اما احص مطلقا او اعم من وجه واخص من وجه كالانسان والابيض فمن الانسان
ما ليس بابيض ومن الابيض ما ليس بانسان او متساويان كالناطق والانسان فالاولان
لا ينعكسان راسا براس بل كل من الموصوفات باحدهما يوصف بالاخر وليس كل ما يوصف بالاخر
يوصف به بل بعضه والاخيران ينعكسان والاوسطان لا ينعكسان على الحصر بل على البعض واذا
تحقق عام وخاص مطلقان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ضرورة والا لوجد ما هو
لوجد ما هو اخص بدون الاعم وحده وايضا استلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه
• اراد ان يبين في هذه القاعدة النسب الاربع بين المفهومات وهي المباينة والعموم والخصوص
المطلق والعموم والخصوص من وجه والمساواة فاشار الى المباينة بقوله كل معقولين غير متباينين
فذكر انهم غير متباينين اي المباينة وصرح ببقية الثلاث بقوله فاحدهما اي احد معقولين غير
متباينين مع المعقول الاخر اما ان يكون اخص مطلقا منه كالانسان بالنسبة الى الحيوان او اعم منه
كالحيوان بالنسبة الى الانسان او اعم منه من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض لصدق
كل منهما بدون الاخر كصدق الانسان على ما ليس بابيض كالزنجي وصدق الابيض على ما ليس بانسان
كالقطن وصدقهما معا على شيء واحد كالانسان الابيض او متساويان كالانسان والناطق لصدق كل
منهما على ما صدق عليه الاخر فان كل انسان ناطق وبالعكس كل ناطق انسان ووجه الحصر ان المفهومين
ان لم يصدق كل منهما على شيء مما صدق عليه الاخر فهما المتباينان فانهما الامران اللذان لا يجتمعان في
الصدق على شيء واحد كالانسان والفرس وان صدق فاما ان يستلزم صدق كل منهما صدق الاخر فهما
المتساويان وان لم يستلزم صدق كل منهما صدق الاخر فان استلزم صدق احدهما صدق الاخر من غير
عكس فالمستلزم اخص والاخر اعم وان لم يستلزم صدق شيء منهما صدق الاخر فبينهما عموم وخصوص
من وجه ثم ذكر خاصة كل من الاقسام الثلاثة التي صرح بها فقال فالاولان اي الاخص مطلقا والاعم مطلقا
لا ينعكسان راسا براس فلا يصير الاخص مطلقا كالانسان اعم من الاعم مطلقا كالحيوان ولا الاعم
اخص بل كل واحد من الموصوفات باحدهما وهو الاخص كالانسان موصوف بالاخر وهو الاعم
كالحيوان فيصدق كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف بالاخر وهو الاعم كالحيوان يوصف به الاخص
كالانسان فلا يصدق كل حيوان انسان بل بعض الموصوفات بالاخر والعام يوصف بالخاص
فانه يصدق بعض الحيوان انسان لان كل انسان حيوان ومن هذا استفيد ان نقيض الاعم كاللاحيوان
اخص من نقيض الاخص وهو اللاانسان مطلقا ونقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم والاخيران
اي المتساويان كالانسان والناطق ينعكسان في الصدق لان المساواة انما تكون من الطرفين فكل
ما صدق عليه الانسان صدق عليه الناطق وبالعكس ويمكن ان يحمل قوله ينعكسان على ان عدم احدهما
مساو لعدم الاخر كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان كالانسان والناطق والاوسطان
وهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه لا ينعكسان على الحصر الكلي بان يكون كل منهما صادقا على
كل ما صدق عليه الاخر في جميع الموارد فانه لا يصدق كل حيوان ابيض ولا كل ابيض حيوان فان من
الحيوان ما هو غير ابيض كالحبشي ومن الابيض ما ليس بحيوان كالقطن بل على البعض اي ينعكسان
في الصدق على بعض المواقع بمعنى ان بعض ما يصدق عليه هذا يصدق عليه الاخر وبالعكس فيصدق
بعض الحيوان ابيض وبعض الابيض حيوان ويجوز ان يحمل قوله لا ينعكسان على الحصر يعني ليس كل
امرين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون بين عدميهما كذلك في جميع الصور فانا نجد شيئين

بينهما

بينهما من النسبة وليس بين عدميهما كذلك مثل اللاانسان والحيوان بينهما من النسبة لصدق كل
منهما بدون الاخر كصدق اللاانسان بدون الحيوان في الحجر وصدق الحيوان بدون اللاانسان في
الانسان وصدقهما معا في الفرس وليس بين عدميهما وهو الانسان واللاحيوان عموم وخصوص
من وجه بل بينهما مباينة كلية بل على البعض اي تثبت هذه النسبة في بعض الصور بان يكون بين
عدميهما عموم وخصوص من وجه وبين عدميهما ايضا عموم وخصوص من وجه لصدق كل منهما بدون
الاخر كصدق الانسان بدون اللامتحرك في الفلك وصدق اللامتحرك بدون اللاانسان بدون اللا
في الفلك وصدق اللامتحرك بدون اللاانسان في الانسان الساكن وصدقهما معا في الارض ثم ذكر
قاعدة اخرى وهي انه اذا تحقق مفهومان احدهما اعم من الاخر مطلقا كالجسم والجسم النامي
فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ضرورة فان الحيوان والنبات لما اشتركا في الجسم
النامي اوجب ذلك اشتراكهما في الجسم الذي هو اعم ايضا اذ لو لم يشتركا في الجسم مع اشتراكهما في
الجسم النامي لزم وجود الاخص وهو الجسم النامي بدون الاعم وهو الجسم اذ لم يوجد الاعم فيهما في
الاخص وهو الجسم النامي فيهما بدون الاعم وهو الجسم ولا شك ان وجود الاخص مستلزم لوجود الاعم
فيكون موجودا معه فيلزم ان يكون موجودا معه وبدونه وهو محال ولزم ايضا ان يكون الاخص
اعم من اعمه لانهما لما اشتركا في الاخص ولم يشتركا في الاعم وجد الاخص فيهما بدون الاعم ولا شك ان
الاخص مطلقا مما يجتمع مع الاعم في الوجود فيوجد الاخص بدون الاعم ومعه وكل شيء يوجد بدون اخر
ومعه يكون اعم منه فيكون الاخص مطلقا اعم من اعمه وهو ظاهر الاستحالة لانه يلزم حينئذ ان لا يكون
الاعم اعم والاخص اخص **قوله** قاعدة والمعنى العام اذا وجب له امر او امتنع عليه لذاته اطرد
فيما وقع تحته وما امكن له لا لذاته فقد لا يمكن لما تحته فان خواص ما تحته قد يجب باعتبارها
ويمتنع عليها ما يمكن باعتبار الاعم • اي ان اوجب امر للمعنى العام لذاته بان اقتضى ذاته ذلك
الامر او امتنع عليه امر لذاته اطرد وجوب ذلك الامر او امتناعه في جميع الافراد الواقعة تحت ذلك
العام فيجب ذلك لجميع افراده لانه لو لم يجب للافراد لامكن مفارقته عنها فامكن مفارقته عن
العام لان العام موجود عند وجود الافراد لكونه لازما لها فلا يكون ما فرضناه واجبا لذات العام
واجبا لذاته لامكان مفارقته عنه وهو محال ولان الواجب للعام لازم له والعام لازم لافراده
ولازم اللازم لازم فيكون ذلك الامر واجبا لافراده وكذا الممتنع للعام لذاته ممتنع لافراده لانه
لو لم يمتنع للافراد لامكن اجتماعه معها فامكن اجتماعه مع العام لان اجتماعه مع الافراد اجتماع
مع العام لوجوده معها فلا يكون ما فرض ممتنعا للعام لذاته ممتنعا له وهو محال ولان ما امتنع
للعام لذاته مناف له والعام لازم لافراده ومنافي اللازم مناف للملزوم فما امتنع للعام لذاته
امتنع لافراده كالمتحرك بالارادة فانه لما كان واجبا لذات الحيوان كان واجبا لذات ما تحته من الانسان
والفرس وغيرهما ومثل الاحتياج الى الموضوع فانه لما كان ممتنعا للجوهر لذاته كان ممتنعا لما
تحته والانسان وغيره واما الامر الذي ممكن لذات العام بالامكان الخاص فقد لا يمكن ذلك الامر
لافراده بالامكان الخاص لجواز ان يكون ما هو ممكن للعام واجبا لما تحته من الافراد لان خواص الافراد
قد يجب لها لذاتها اذا كانت لازمة لها ولا يجب للعام بل يمكن له بالامكان الخاص كالانقسام بمتساويين
واجب للاربعة لذاتها وليس بواجب لمطلق العدد الذي هو عام لذاته ولجواز ان يكون ما هو ممكن للعام

بل صح

متحرك

جد

نسان

لذاته ممتنعا لما تحته من افراده كالخواص اللازمة لبعض انواعه المندرجة تحته فانه ممتنع لبعض
من الانواع مع كونه ممكنا للعلم لذاته كالانقسام بمتساويين ممكن للعدد لذاته وممتنع للعدد الفرد
وكالضحك والتعجب ممكن للحيوان وممتنع للفرس والحمار والصهيل فيه قوله باعتبارها لما في قوله
ما تحته انه للمعنى فان المراد به الافراد **قوله** قاعدة واللازم الحقيقي ما لا يفارق الشيء في الخارج
والذهن جميعا كالزوجية للاربعة بعد فهمها والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين
لم يكن طروق احدهما اياه لذاته بل لامر خارجي والحقيقة الانسانية اذا تشخصت بالوقوع في
الاعيان وعمت بشرط التجرد فهي لذاتها لا تقتضي عموما ولا خصوصا وكل ما لحقه امر بسبب اذا تجرد
عن ذلك السبب لا يلزمه لذاته والا لما افتقر الى الخارجي فصح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ
من حيث انها ذوات معان وعرضيان للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ ليسا بعرضيين لازمين
بل عارضين ٥ العارض للشيء ان لم يمتنع انفكاكه عنه سمي عرضا مفارقا وان امتنع سمي لازما وهو اما
لازم في الخارج فقط كلازم الوجود مثل السواد للحبشي او لازم في الذهن فقط كالملكة للعدم كالبصر
للعمى او لازم في الخارج والذهن جميعا كالزوجية للاربعة فانها اذا تعقلت يلزمها الزوجية في
الذهن وان وجدت في الخارج يلزمها فيه وهذا يسمى لازما حقيقيا يكون لزومه ناشئا عن الحقيقة
فنسب اليها او لانه هو اللازم في الحقيقة دون القسمين الاخرين فانهما ليسا بلازمين في
الحقيقة للشيء بل لوجوده الذهني او الخارجي وهذا اللازم لا يفارق الشيء لا في الذهن ولا
في الخارج فلهذا فسره المصنف بذلك احترازا عن القسمين الاخرين اذ ليس شيء منهما كذلك
لان الخارجي يفارقه في الذهن والذهني يفارقه في الخارج والمراد بقوله ما لا يفارقه لازم
لا يفارق بدليل انه في بيان اللازم الحقيقي فلا يرد عليه ما قيل والصحيح ان يقال ما يمتنع
مفارقته فان ما لا يفارق الشيء لا يلزم كونه لازما لانه اذا اريد به لازم لا يفارق كان
الامتناع ماخوذا فيه واحترز بقوله بعد فهمها عن الذاتي فانه ينتقض عليه انه لا يفارق الشيء
في الخارج والذهن مع انه ليس بلازم بل ذاتي فخرج بقيد قوله بعد فهمها لانه اي الذاتي
متقدم على فهم الذات وهذا التعريف مخصوص باللازم للوجودين البين بالمعنى الاخص
وهو ما يلزم من تصور الملزوم وحده تصوره اذ لو لم يكن كذلك لكان مفارقا عن الوجود
الذهني للملزوم عند تصوره وحده ثم ذكر فايدة اخرى وهي ان الامر الواحد اذا اجتمع مع
شيئين متقابلين في زمانين كالجسم المجتمع مع البياض في زمان ومع السواد في اخر لم يكن لحوق
شيء منهما لذلك الامر لذاته بل بسبب خارج عنه اذ لو كان شيء منهما لاحقا لذاته لكان لازما له
فلا يمكن مفارقته عنه في شيء من الازمان وحينئذ لم يكن لحوق مقابله في زمان ما والا لزم
اجتماع المتقابلين في محل واحد في زمان واحد وهو محال ولكن الغرض ان احد المتقابلين
يلحقه فلا يكون لحوق شيء منهما انسان لذاته ثم اشار الى حكم اخر وهو ان الحقيقة الانسانية لما
تشخصت بالوقوع في الاعيان للزوم التشخص لوجودها في الخارج وعمت بشرط تجردها عن المشخصات
لصدقها على كل واحد من الافراد لم تكن لذاتها مقتضية لشيء من العموم والخصوص اذ لو اقتضت
لذاتها شيئا منهما لكان لازما غير مفارق عنها في شيء من الازمان لان مقتضى الذات لا ينفك عنه
وحينئذ استحال عروض الاخر اياها في زمان ما والا لزم اجتماع العموم والخصوص في زمان واحد وهو

محال

محال ومما تفرع على الحكم الثاني وهو ان الامر الواحد اذا اجتمع مع متقابلين لم يكن لحوق شيء
منهما اياه لذاته ثم ذكر حكما رابعا وهو ان كل مفهوم يلحقه امر بسبب شيء خارج عن ذاته اذا تجرد
عنه لا يلزمه ذلك الامر لذاته اذ لو لحقه لذاته لكانت ذاته مقتضية له فلم يفتقر في لحوقه الى
خارجي فثبت انه لا يلحقه لذاته عند تجرده عن الخارجي كالضحك اللاحق للانسان بواسطة
التعجب لا يلحقه لذاته عند تجرده عن التعجب والا لم يكن لاحقا له بسببه مع كونه لاحقا له بسببه هذا
خلف ثم استنتج مما ذكر فقال فصح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ لا لذاتها بل من حيث
انها ذوات معان تعرض لها العموم والخصوص ثم تعرض للالفاظ ايضا بسبب عروضه لمعانيها
وذلك لان الالفاظ قد تعرض لها العموم والخصوص وهما متقابلان وقد عرفت ان الشيء اذا
اجتمع مع متقابلين لم يكن لحوق شيء منهما اياه لذاته فلا يكون عروض شيء منهما للالفاظ لذواتها
فثبت ان عروضهما لها بسبب كونها ذوات معان تعرض لها ذلك وكذا المعاني قد تعرض لها
العموم والخصوص فلا يكون شيء منهما عارضا لها لذواتها بل لامر خارجي ليس الا لكن عروضهما
للمعاني ليس لاجل كونها ذوات الالفاظ لانهما عرضان لها قبله ومن اعتبار الالفاظ وهو
ظاهر وليس شيء من العموم والخصوص عرضا لازما للالفاظ ولا للمعاني لما ذكرنا ان الالفاظ
والمعاني قد تعرض لها العموم وقد تعرض لها الخصوص بحسب الزمانين فلا يكون شيء منهما
لازما والا لزم اجتماع العموم والخصوص في زمان واحد في محل واحد وهو محال **قوله** فائدة
ولا دلالة للعام على الخاص من حيث خصوصه وللخاص دلالة على العام اللازم اما ان كان
جزؤه او اكثرا ما ان كان خارجا عنه فلهذا فالقائل رايت فعلا وحركة ولم ار صلاة صادق
والقائل رايت صلاة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لدلالة الصلاة تضمنا على الحركة والفعل الخاص
لما لم يكن جزء العام ولا لازمه ولا علة لتحققه دونه انتفت الدلالات كلها ومن هذه القاعدة
تعلم ان من اعترف ان الانسان عام اخطا في تعريف هذا العام بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين
فصاعدا فان الانسانية لا دلالة لها على الكثرة بل على معنى واحد يلزمه صحة انطباقه
على الكثرة لا دلالة عليها ٥ لما ذكر ان العموم والخصوص قد يعرضان للمعاني والالفاظ
اراد بالعام والخاص في موضع اللفظ وفي اخر المعنى وبين النسبة بينهما بالدلالة وعدمها فقال
ولا دلالة للعام اي اللفظ الدال على الماهية من حيث هي التي هي الكلي الطبيعي على الخاص على
مدلوله وهو الجزء المندرج تحته بخصوصه اي بعينه كلفظ الحيوان لا دلالة له على مدلول
الانسان وانما قيد بقوله من حيث خصوصه لان له دلالة عليه من حيث العموم فانه يدل على مفهوم
عام مشترك بينه وبين غيره فيكون دالا عليه بعمومه دلالة شاملة له ولغيره وللخاص اي للفظ
دلالة على العام اي على مدلول العام اللازم كلفظ الانسان له دلالة على مفهوم الحيوان بالتضمن لانه
جزء مفهومه وكذا له دلالة على مفهوم الماشي بالقوة بالالتزام لكونه خارجا عن معنى الانسان لازما
له فلو فرعنا على ما ذكرنا رايت فعلا وحركة ولم ار صلاة فهو صادق لان كل واحد من الفعل
والحركة عام بالنسبة الى الصلاة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يلزم من وجود العام ورؤيته
وجود الخاص ورؤيته واراد بالصدق احتماله لانه صادق جزما لاحتمال كون الفعل والحركة
التي رآهما هي الصلاة ولو قال رايت صلاة ولم ار حركة ولا فعلا فهو كاذب جزما لان الصلاة دالة على

علي الحركة والفعل بالتضمن لكونهما من اجزائه بوجودهما ورويته تستلزم وجودهما ورويتهما فكان يكاد باجزمها وانما قيد العام بكونه لازما احترازا عن الطعام الذي هو غير لازم بل مفارق كالضاحك بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان عام غير لازم فلا يكون له دلالة عليها وانما لم يكن العام دلالة على الخاص لانه ليس جزءا له فلا يدل عليه بالتضمن ولا لازما له فلا يدل عليه بالالتزام ولا كله فلا يدل عليه بالمطابقة فانتفت الدلالات الثلاث فلم يدل عليه اصلا وانما قلنا ان الخاص ليس جزء العام ولا لازما له ولا كله اذ لو كان شي من ذلك لما تحقق العام بدونه لامتناع تحقق الشي بدون جزئه ولازمه وكله واللازم باطل لتحقق العام بدونه فالملزوم كذلك ومن هذه القاعدة وهي ان العام لا دلالة له على الخاص نعلم ان من اعترف ان الانسان عام باعتبار دلالته على الماهية من حيث هي الذي هو المطلق والكلي والطبيعي اخطا في تعريف هذا العام بانه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا لان العام الذي هو مطلق لا دلالة له على الاثنين فصاعدا لان الانسانية من حيث هي لا دلالة لها على الافراد التي هي الكثرة وانما فيه الدلالة على معنى واحد وهو الماهية من حيث هي بل هو ذلك المعنى الواحد صحة انطباقه على الكثرة اي صدقه على كل واحد من افرادها ولا يلزم من صحة انطباقه عليها دلالته عليها وهذا التعريف للغزالي جاء انه جعل المطلق عاما ثم عرفه بما ذكر في المستصفى فاندفع بهذا ما قيل ان الغزالي معترف بالفرق بين المطلق والعام فلا يرد عليه ما اورده المصنف وانما قيد بانه اخطا في تعريف هذا العام لانه لو عرف العام الذي هو جمع او محلي بالالف واللام للاستغراق بما ذكر لا يكون خطا لدلالته على الكثرة وانما قال ان من اعترف لان من لم يعترف بذلك فله تعريفه به لما سياتي قوله قاعدة يفرق فيها بين هذا العموم وبين الاستغراقي وهذه الاحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة وهو الذي يضاف الى المفرد من دون ضميمه تعريف او غيره فاما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الخبر اي الجملة فقولنا كل شي ليس معناه كل الشي فان الاول كل عددي والثاني كل مجموعي وانت تقول كل حبة من البر مجيد متقوم ولا تقول كل الحبات منه غير متقوم ويعرف العددي بالتنوين والمجموعي باللام والاول هو الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد واحد فكل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف بانه سواد كيف كان فانه موصوف بانه لون والعام المعنوي يلزم من كذبه كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص صدقه ولا عكس والاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذبه ولا عكس ومن صدق الحكم منه صدقه على الخاص ولا عكس وهذا العام هو الذي يتاتى الاحتجاج به لتوجهه للاحاد بخلاف الاول فانه يحكم عليه بما لا يتعدي الى الاشخاص تقول السواد يمكن تخصصه بالانسان ولا تقول كل سواد فانه اذا لتخصص بغيره فرض في الانسان لم يكن هو فلم يكن للاحاد ما امكن للماهية المطلقة وهذه قواعد مهمة ونفعها عظيم ٭ العام قد يطلق على الكلي الطبيعي المسمى بالعام المعنوي لكن عمومه باعتبار المعنى لا بقرينة لفظية وعمومه هو صحة انطباقه على كثيرين وقد يطلق على الماهية المقيدة بكثرة غير محصورة المسمى بالعام الاستغراقي لشموله على جميع الافراد وهذه القاعدة للفرق بين هذين العامين فلهذا قال قاعدة يفرق فيها بين هذا العموم وهو المعنى الاول المشار اليه بقوله هذا لانه هو المذكور فيما تقدم فان الاحكام التي ذكرها من عدم دلالته على الخاص ودلالة الخاص عليه وغيره لك انما هي للعام بالمعنى الاول واشار

اليه

اليه بقوله وهذه الاحكام اي المتقدمة للعام بمعنى عدم منع الشركة اي للكلي الطبيعي وهذا العام هو الذي يضاف الى المفرد اي يوصف به اللفظ المفرد من غير ضميمه من التعريف باللام او الوقوع في النفي او غيرهما لان منع شركته وعمومه بمعنى صحة انطباقه على كثيرين انما هو باعتبار لفظه الموضوع له فلا يتحقق بفقد القرينة ولهذا يتحقق هذا العموم بدون التعريف في قولنا حيوان اعم من انسان وفيما لا يقبل التعريف بالام في قولنا ولد ادم اعم من ولد علي واما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الخبر اي الى الجملة التي هي كلام مفيد اذ لا يفيد استغراق الحكم وعمومه الا بضميمه وهي لا تتحقق الا عند التركيب الاسنادي وانما فسر الخبر بالجملة لان هذا العموم كما يتحقق في الخبر يتحقق في الانشا ايضا كقوله اقتلوا المشركين فكانه اطلق الخبر على ما يتناول الانشا باعتبار ان الانشا اخبار عما في نفس المتكلم من الطلب والتمني والترجي كما قال اهل السنة بان كلام الله واحد وهو الخبر وان كان فيه الانشا وساير انواع الكلام لرجوع الكل الى الخبر كما عرف في اصول الدين ولما كان مما يفيد العموم الاستغراقي في الجملة كلمة كل اشار الى ذلك فقال فقولنا كل شي ليس معناه كل الشي اي كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة لا يكون معناها مثل معناها عند اضافتها الى معرفة ولا يكون معنى كل شي مثل معنى كل الشي لان الاول يفيد تناوله لكل واحد من الجزئيات على الافراد ويكون كلا عدديا لتناوله العدد وافادته تعدد الحكم بحسب تعدد الاحاد والثاني يفيد تناول الحكم بمجموع الافراد على سبيل الشمول لا لكل واحد منها على حدة ولهذا يكون كليا مجموعيا والفرق بين الكليتين ظاهر فانه قد يصدق الحكم على العددي دون المجموعي فانك تقول لكل حبة من البر غير متقوم ويكون صدقا لان كل واحد من الحبات على الانفراد ليس بمتقوم ولا تقول كل الحبات من البر غير متقوم فانه كذب فان مجموع الحبات اذا كانت مقدار القفيز مثلا فانه متقوم وهذا فرق من حيث المعنى واشار الى الفرق بينهما بحسب اللفظ وهو انه يعرف العددي بالتنوين في المضاف اليه وهذا لان كلمة كل لا تستعمل الا مضافة فان اضيفت الى النكرة كانت عددية وان اضيفت الى المعرف باللام كانت مجموعية ثم قال والاول اي العددي هو العام الاستغراقي لافادته استغراق الحكم لكل واحد من الافراد فانك اذا قلت كل سواد لون كان معناه ان كل واحد واحد مما يوصف بانه سواد كيف كان شديد السواد به او ضعيفه او كان السواد تمام حقيقته او جزءا لها او خارجا عنها لازما لها او مفارقا عنها فانه موصوف بانه لون بخلاف الثاني وهو المجموعي فانه ليس باستغراقي لانه لا يفيد استغراق الحكم لكل واحد من الافراد اذ لا يلزم من ثبوت الحكم للمجموع ثبوته لكل واحد واحد من اجزائه فانه يصدق كل اليد فيه نصف الدية ولا يصدق في كل جزء من اليد نصف الدية واعلم ان الاستغراقي على قسمين احدهما مثل الرجال والمسلمين فان اللفظ شامل لجميع الافراد فقط وثانيهما مثل كل عبد لي دخل الدار فهو حر فدخلوا جميعا عتقوا فقد استغرق الكل لكن على سبيل البدل بمعنى كل واحد واحد منهم فقد لوحظ فيه الافراد بخلاف العموم المعنوي فانه لا يلحظ فيه الافراد بل الماهية من حيث يلزمها صحة انطباقها على كثيرين دون الافراد كذا كتب المصنف في هامش كتابه ثم اشار الى فرق جزئين العام المعنوي والاستغراقي

عليه

الى

واحد

يصدق له العام المعنوي يلزم من كذبه كذب الخاص وهو الجزئي الذي تحته كالجسم
النامي فانه عام معنوي يلزم من كذبه على شي كذب الحيوان ولا عكس اي لا يلزم من
كذب الخاص على شي كذب العام المعنوي عليه فان الحيوان كاذب على النبات والجسم
النامي صادق عليه ويلزم من صدق الخاص على شي صدق العام المعنوي عليه اذ كل
ما صدق عليه الحيوان صدق عليه الجسم النامي ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام
المعنوي على شي صدق الخاص عليه فلان الجسم النامي صادق على النبات ولا يصدق
عليه الحيوان وقد تقدم ان ما ذكرنا من الصدق والكذب انما يتحقق في الخاص والعام
المعنوي الذي يكون حقيقته غير حقيقة الخاص او جزء حقيقته او خارجا عنها لازما
لها ولا يتحقق اذا كان عرضا مفارقا واما العام الاستغراقي فحكمه مع الخاص الذي تحته على
عكس الحكم في العام المعنوي وخاصه فانه يلزم من كذب الحكم على الخاص كذبه على العام
الاستغراقي لان المجموع ينتفي بانتفاء جزئه فيلزم من كذب الكتابة على زيد كذب كل
ما رجل كاتب ولا عكس اي لا يلزم من كذب الحكم على العام كذبه على الخاص فانه يلزم
من كذب كل رجل كاتب كذب رجل من الافراد كاتب وكذا لا يلزم من كذب كل حيوان
ناطق كذب كل انسان ناطق ويلزم من صدق الحكم على العام الاستغراقي صدقه
على الخاص الذي تحته فانه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق فرد من
الانسان صدق فرد من الانسان حيوان ولا عكس فانه لا يلزم من صدق الحكم على
الخاص صدقه على الاستغراقي فانه لا يلزم من صدق فرد من الحيوان ناطق صدق
كل حيوان ناطق وانما خصص اللزوم المذكور بالحكم على الخاص والعام الاستغراقي
دون العام المعنوي وخاصه لما عرفت ان الاستغراقي لا يتحقق الا في الخبر الذي فيه
الحكم وهذا العام اي الاستغراقي الذي يتاتى اي يصح الاحتجاج به في اثبات الحكم
الذي له لجميع افراده لانه يتعرض للافراد ويتناولها فاذا ثبت له حكم يتعدى منه
الى افراده بخلاف الاول وهو المعنوي فانه لا يصلح الاحتجاج به في اثبات الحكم الثابت
له لاحاده لانه لا يتعرض لاحاده بل للماهية من حيث هي ولا يلزم من صحة الحكم عليها
صحته على احادها لجواز ان يثبت لها ما لا يتعدى الى احادها كما في قولك السواد ممكن
تخصصه بالانسان بمعنى ان ماهية السواد من حيث هي يمكن تشخصها وتخصصها
بالانسان بالحلول فيه لان العرض انما يتشخص بمحله فيصح هذا الحكم ولا يجوز ان
يقال كل سواد يمكن تخصصه بالانسان اذ لا يصح هذا الحكم لان السواد الذي يتشخص
بغير الانسان بحلوله فيه لا يمكن تشخصه بالانسان وهو يكون هو هو بعينه والا يلزم
حلول عرض واحد بمحلين وهو محال فثبت انه قد لا يمكن للاحاد ما يمكن للماهية المطلقة
وهي الماهية من حيث هي وهذا فرق اخر بين المعنوي والاستغراقي لان هذا الامكان
ثابت للمعنوي دون الاستغراقي وهذه القواعد التي ذكرها المصنف قواعد مهمة لا بد من
معرفتها في اصول الفقه اذ يبتني عليها مطالب شريفة ونفعها عظيم اذ ينحل بها شبه كثيرة
والله اعلم قوله المشترك جايز وواقع في اللغة والقران اما الاول فلعدم امتناع وضع

لفظ

لفظ واحد لمفهومين مختلفين على البدل من واضع واحد او واضعين يشتهر وضعاهما
على ان الوضع تابع للغرض وقد يقصد التعريف الاجمالي كالتفصيل واما الثاني فقيل المعاني
غير متناهية والاسما متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فلو لا وقوعه لخلت اكثر المعاني
عما يدل عليها وليس بسديد لعدم لزوم تناهي الالفاظ وان تركبت من الحروف المتناهية
وان سلم منع المتضادة والمختلفة التي يوضع لها المشترك غير متناهية وان سلم الا ان الوضع
يشترط له القصد ويستحيل في غير المتناهي وان سلم لم يلزم الوضع كانواع الروايح وكثير من
الصفات لما ذكر ان اللفظ بالنسبة الى المعنى بحسب تعددهما او تعدد احدهما ينقسم الى
اربعة اقسام اراد ان يذكر المسايل المتعلقة بتلك الاقسام لكن ذكر اولا قواعد مهمة ثم فرغ منها
وعاد الى بيان تلك المسايل وقدم بحث المشترك ولم يتعرض لتعريفه اعتمادا على ما عرف
من ذلك التقسيم اختلف العلما في ان المشترك جايز وواقع في اللغة والقران ام لا والاقسام
العقلية في الوقوع وعدمه وان كانت اربعة باعتبار انه وقوعه واجب او ممتنع او ممكن واقع
والى كل من الاربعة ذهب ذاهب لكن لما كان الواجب الوقوع راجعا الى الممكن الواقع
والممتنع الوقوع الى الممكن غير الواقع اعتبر المصنف القسمين وهما الممكن الواقع وغير الواقع واختار
انه ممكن واقع فقال جايز وواقع في اللغة والقران وانما قلنا ان الواجب والممتنع راجعان
الى الممكن الواقع وغيره لان الواجب والممتنع هنا بالغير لا بمعنى الواجب او الممتنع لذاته
فلان الواجب هو الممكن الواقع لانه هو الواجب بالغير فان الممكن ما لم يصر واجبا بالغير
لم يقع وكان الممتنع بالغير هو الممكن الغير الواقع لان الممكن ما لم يصر عدمه ممتنعا بالغير لم يمتنع
عدمه وانما يخص الممتنع بالغير فيه لان الواجب والممتنع لذاته لا يصير ممتنعا بالغير في كلام
المصنف ثلاث مطالب الاول انه جايز والثاني انه واقع في اللغة والثالث انه واقع في القران
واستدل على الاول بوجهين الاول انه لا يمتنع عقلا وقوع لفظ واحد لمفهومين مختلفين
على سبيل البدل بان يوضع لكل واحد منهما على الانفراد فيصير كل واحد منهما مدلوله المطابقي
بدل الاخر من واضع واحد او من واضعين بان يضعه احدهما لمعنى ثم يضعه اخر لمعنى
اخر ثم يشتهر الوضعان بلا رجحان لاحدهما فيصير مشتركا بينهما وانما قلنا انه لا يمتنع لانه
لا يلزم من فرض وقوعه محال فيكون ممكنا وانما اعتبر اشتهار الوضعين لعدم تحقق الاشتراك
بدونه والثاني ان وضع اللفظ للمعنى تابع للغرض لان وضعه لاظهار المعنى الذي في الباطن
للسامع بالتعبير عنه فيكون تابعا له وذلك الغرض كما يقصد يتعلق بالتعبير على المعنى
على وجه التفصيل قد يقصد ويتعلق به على وجه الاجمال اما لان المتكلم لا يعلم به مفصلا
واما لاشتماله التفصيل على مفسدة فيعدل الى الاجمال كما فعل الصديق في جواب رجل بعد ما
السبيل حين سالوه عن النبي عليه السلام عند ذهابهما الى الغار واذا جاز تعلق الغرض
بالاجمال ويحصل ذلك بالمشترك جاز وضعه لو وقوعه حتى لم يتعلق الغرض التفصيلي
به واما الثاني وهو ان المشترك واقع في اللغة فاستدل العلما عليه بوجوه منها ما لم
يرتضه المصنف فذكره اولا وزيفه ثم ذكر ما ارتضاه ثانيا وجه الاول ما قيل
ان المسميات الى اخره وبيانه انه لولا وقوع المشترك لخلت اكثر المسميات عن اللفظ الدال عليه

واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية لان الاعداد و
اقسامها وهي غير متناهية وكذا معلومات الله تعالى غير متناهية والايلزم تناهي علمه تعالى
العلم الى المعلوم وهو محال والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية وهي حروف التهجي
والمركب من المتناهي متناه فمتى قسمت الالفاظ المتناهية على المسميات الغير المتناهية بقي اكثر
المسميات خاليا عن اللفظ الدال عليه ضرورة ان غير المتناهي اكثر من المتناهي واما بطلان اللازم
فان الحاجة ماسة الى وجود اللفظ الدال لكل معنى ليتحقق الافتقار الى التعبير عن كل منها لارتباط
المعاش انتظام الامور به قال المصنف هذا الدليل ليس بسديد لانا نمنع الملازمة قولهم في بيانها ان
الالفاظ متناهية قلنا لا نسلم انها متناهية قولهم لانها مركبة من المتناهي فيكون متناهيا قلنا
لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه فانه منقوض باسماء الاعداد فانها غير متناهية مع تركبها
من الفاظ متناهية وهي اثنتي عشرة كلمة وهي من الواحد الى العشرة والمائة والالف ولئن سلمنا
ان الالفاظ متناهية فلا نسلم ان المسميات التي وضع لها المشترك وهي المعاني المتضادة
الوجودية التي تتعاقب على محل واحد ويمتنع اجتماعها فيه في زمان واحد وبينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض او المعاني المختلفة وهي التي حقايقها مختلفة ولا يصدق شيء منها
على الاخر ولا يمتنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والكتابة والضحك غير متناهية
فان المشترك انما يوضع لامثال هذه المعاني لا للمنفعة في الحقيقة اذ يكفي فيها وضع اللفظ
للقدر المشترك بينها وحاصله انه ان اراد بالمعاني المتضادة والمختلفة التي يحتاج كل منها الى
اسم على حدة ولا يندرج تحت مفهوم واحد فلا نسلم انها غير متناهية وان اراد بها المعاني
المتفقة في الحقيقة كافراد الانواع الحقيقية فسلم انها غير متناهية لكن لا يفيد عدم تناهيها
ثبوت الملازمة لامكان وضع اللفظ الدال على الكلي بحيث لا يخرج شيء منها عن اللفظ بدون
وضع المشترك بان يوضع لفظ واحد للقدر المشترك بينها فيتناول الجميع ولئن سلمنا
ان المعاني المتضادة والمختلفة غير متناهية وان وضع اللفظ للقدر المشترك غير كاف
فيها فلا نسلم ان المعاني التي يوجد فيها شرط وضع اللفظ لها وهو كونه متعقلا للواضع
ومقصودا له بالوضع غير متناهية لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى ان قلنا بان
الواضع غير الله وان قلنا بان الواضع هو الله فالفايدة مخاطبة الناس بها وهو
موقوف على تصورهم ايضا وتصور ما لا يتناهى محال فلا تتم الملازمة لانه على
هذا يلزم خلو اكثر المسميات التي وجد فيها شرط الوضع ايضا غير متناهية وسلمنا
ثبوت الملازمة بتسليم المقدمات لكن لا نسلم بطلان اللازم فانه لا يلزم وضع اللفظ
لجميع المسميات فيجوز خلو اكثرها عن الالفاظ الموضوعة لها على التفصيل والاشتراك فانا نجد مسميات
كثيرة لم تضع لها العرب الفاظا اصلا كانواع الروايح كرايحة المسك والورد بانواعه والطعوم
باصنافها والاشخاص وكثير من الصفات كاشخاص الشجاعة والجود والتواضع واصنافها مع الاحتياج
اليها لم يوضع لكل منها لفظ مخصوص بل اكتفى بوضع اللفظ للقدر المشترك بينها وعبر عنها
بالاضافة كرايحة المسك والتفاح وامثالهما وان جاز خلو هذه المعاني عن الالفاظ جاز ايضا خلو
غيرها عنها **قوله** وقد اطلاق اللفظ القرء على الطهر والحيض دليل الوقوع فيقال كونه مشتركا غير منقول ولعل

الاطلاق

الحركة لازمة في الاصل وان كان اصلها السكون فينبغي الاطراد بحاله ثم المشتق قد يطرد
بان يصح اطلاقه على كل محل وجد فيه ذلك المعنى كاسم الفاعل يصح اطلاقه على كل
من قام به الفعل وكذا اسم المفعول يصح اطلاقه على كل من وقع عليه الفعل وقد
يختص اي لا يطرد فلا يصح اطلاقه على كل محل وجد فيه ذلك المعنى بل يختص اطلاقه
ببعض محاله كالقارورة المشتقة من قرار المايع يختص اطلاقها على الظرف المتخذ من الزجاج
ولا يطلق على كل ظرف يقر فيه المايع كالجرة والكوز وكالدبران المشتق من الدبور
يختص اطلاقه لمجموع خمسة كواكب من برج الثور يقال له عين الثور وهو المنزل
الرابع من منازل القمر سمي به لمعاقبته الثريا ولا يطلق على كل ما هو موصوف
بالدبور وفي قول المصنف من الاستقرار دون القرار تساهل **قوله** مسئلة
يشترط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة ونفاه اخرون
وشرط ثالث امكان بقائها الاولون لو صح حقيقة بعد انقضائها لما صح
نفيه وهو في الحال صادق واورد النفي مطلقا اعم منه في الحال وسلب
الاخص لا يستلزم سلب الاعم **اجابوا** بان اعتبار المعنى الاعم يلزم اطلاقه
حقيقة على من سيوجد منه قالوا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب
وذلك يستلزم صدقه على من وقع منه او ملابسه دون من لم يوجد منه
اجيبوا بالمنع وانه ليس حقيقة الا في الملابس لا مطلقا **اختلفوا** في ان بقاء
الصفة المشتق منها هل يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة ام لا على ثلاث
مذاهب فقيل انه يشترط لكونه حقيقة قيام الصفة المشتق منها حالة
الاطلاق في ذلك المحل مطلقا حتى لو اطلق عليه بعد انقضائها كان مجازا
كالقاضي لا يطلق عليه الاسم الا حالة التلبس بالقضاء وبعد العزل يطلق
عليه الاسم مجازا او قيل لا يشترط بقاؤها مطلقا وفصل ثالث بين
ما هو ذكر الحصول وما ليس ممكنا فاشترط ذلك في الممكن دون غيره
احتج الاولون وهم القايلون بالاشتراط مطلقا انه لو لم يشترط ذلك
لصح اطلاق المشتق حقيقة بعد انقضائها واللازم باطل فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه اذا لم يشترط البقاء كان حصولها في المحل في الجملة كافيا
في كون الاطلاق حقيقة وقد تحقق ذلك بعد انقضائها فيصح اطلاقه عليه
حقيقة وبطلان اللازم اشار اليه بقوله لو صح اطلاقه حقيقة على المحل بعد
انقضائها لما صح نفيه عن ذلك المحل واللازم باطل فكذا الملزوم واما
الملازمة فانه لا يصح نفي الحقيقة واما بطلان اللازم فلانه يصح نفيه
عنه في الحال فيقال زيد ليس بضارب في الحال بعد انقضاء الضرب منه
فيصدق ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب في الحال مقيد فيكون اخص من
المطلق فيستلزمه واورد على هذا منع بطلان اللازم بان نفي المشتق في الحال
اخص من نفيه مطلقا وذلك لان الاعم هو النفي المطلق لا نفي شيء مطلق

والاخص المستلزم له هو النفي المقيد لا نفي شي مقيد بل الامر بالعكس فان نفي شي مقيد اعم
من نفي شي مطلق لان المقيد اخص من المطلق وسلب الاخص اعم من سلب الاعم وهنا ه
كذلك لان النفي في ليس بضارب في الحال ورد على شي مقيد وهو الضارب المقيد بالحال
وفي ليس بضارب ورد على شي مطلق وهو ضارب فيكون ليس بضارب في الحال اعم من
ليس بضارب في الحال هو الاخص من النفي في ليس بضارب لا المنفي من المنفي فيلزم من صدق
ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب مطلقا **اجيب** بانا لا نسلم انه حينئذ يصدق
قولنا ليس بضارب في الحال لانه حينئذ يكون معناه ان الضارب مطلقا يصح سلبه في الحال
وهو عين المتنازع فيه قيل اذا صدق زيد ليس بضارب في الحال وجب صدق زيد ليس بضارب
مطلقا والا لصدق نقيضه وهو زيد ضارب مطلقا دائما وانه ينافي صدق ما ثبت
صدقه اتفاقا وهو زيد ليس بضارب في الحال **اجيب** بانه اذا اريد بليس بضارب مطلقا
انه ليس بضارب في شي من الاوقات فلا نسلم لزوم صدقه لصدق ليس بضارب في
الحال قولكم والا لصدق نقيضه **قلنا** لا نسلم ان نقيضه ما ذكرتم لان المطلقتين لا
تتناقضان وان اريد به انه ليس بضارب في الجملة فنسلم صدقه على ذلك ه
التقدير لكن لا يلزم منه صدق قولنا ليس بضارب دائما فلا ينافي صدق قولنا
زيد ضارب مطلقا لان المطلقتين لا تتناقضان **اجابوا** اي الاولون وهم
المشترطون بقاها بان المعتبر المعنى الاعم وهو حصول الضرب اعم من ان يكون
في الماضي او في الحال فيكون الضارب حقيقة هو الموصوف بحصول الضرب منه
فيصدق حقيقة عند انقضا المشتق منه يلزمكم ان يصح اطلاق الضارب
حقيقة على من سيوجد منه الضرب وذلك لان حصول الضرب كما هو اعم
من حصوله في الحال والماضي لانقسامه اليهما فكذلك اعم من حصوله في الحال
والمستقبل ايضا لانقسامه اليهما وليس كذلك بالاتفاق قالوا اي اجاب
الباقون للاشتراط بان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب ووقع وذلك
يستلزم صدقه على من وقع منه الضرب في الماضي وعلى من هو ملابس
له ومشغول به حقيقة في الحال لا على من سيوجد منه الضرب في المستقبل
اذ لا يصدق عليه انه حصل منه الضرب فلا يلزم من صدقه على الماضي
صدقه على المستقبل **اجيبوا** اي اجيب الباقون للاشتراط عن كلامهم هذا
بالمنع انا لا نسلم ان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب بل هو حقيقة
في الملابس له المشغول به اذ لو كان حقيقة فيمن حصل منه الضرب لكان حقيقة
في الماضي فقط دون الحال وهو باطل اتفاقا فتعين كونه حقيقة
في الملابس فقط لا مطلقا **قوله** الباقون اجمع اهل اللغة ان ضارب زيد
امس لا يعمل وانه اسم فاعل **اجيبوا** بانهم اطلقوه على ضارب زيد غدا
وهو مجاز اتفاقا قالوا لو اشترط لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة لانه
لا يصدق الا بعد وجودهما والتمام بانقضا الاجزا ولا صدق حقيقة قبل

صدورهما

صدورهما فلو لا صدقه بعده لما صدق حقيقة والا لصح نفيه ولما حنث فلانا
لم يتكلم حقيقة او لا كله حقيقة **اجيبوا** بان البقا شرط عند الامكان والا ه
فوجود اخر جزو كاف في الاطلاق ورجح الاول بانه لولا اشتراطه لاطلق على اجلا
الصحابة بالكفر باعتبار سبقه والقائم قاعد وبالعكس وهو خلاف اجماع اهل الكلام
واللغة **احتج** الباقون لاشتراط البقا بانه اجمع اهل اللغة على اطلاق اسم الفاعل
على الفاعل على الضارب بمعنى الماضي حيث قالوا ان ضارب زيد امس لا يعمل عمل الفعل
فلا يقال ضارب زيدا امس وقالوا انه اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة
اجيبوا اي الباقون عن كلامهم بالنقض الاجمالي بالحمل اي اهل اللغة اطلقوه
اي اسم الفاعل في الضارب بمعنى المستقبل ايضا حيث قالوا ان اسم الفاعل
اذا كان بمعنى المستقبل نحو ضارب زيد غدا يعمل عمل الفعل وهو مجاز اتفاقا
فلو كان بمجرد الاطلاق بمعنى الماضي دليلا على الحقيقة لكان حقيقة في المستقبل
قالوا اي الباقون لو اشترط اي بقا المشتق منه لكون المشتق حقيقة لزم
ان لا يطلق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمه
فلانه حينئذ لا يصدق شي منهما حقيقة على محل الا بعد وجودهما اي بعد
وجود المشتق منه وهو الخبر والتكلم بتمامهما والتمام اي تمام وجودهما
بانقضا الاجزا اي بعد تحقق مجموع اجزائهما وهي حروف الخبر والكلام
ولا شك انها لا تجتمع في الوجود لان الحرف الاول ينعدم لكونه صوتا ولا
يبقى عند الثاني فلا يوجد الخبر والكلام بمجموع اجزائهما دفعة فلا ه
يمكن صدقهما حقيقة بعده اي بعد انقضا الاجزا بوجود التكلم والاخبار
لا يتحقق صدقهما حقيقة لعدم حالة اخرى اما بطلان اللازم فانه لو لم
يتحقق صدقهما حقيقة بعده اي بعد انقضا الاجزا بوجود التكلم والاخبار
لا يتحقق صدقهما حقيقة لعدم حالة اخرى اما بطلان اللازم فلانه لو لم
يتحقق صدقهما حقيقة واحدا لصح نفي المتكلم والمخبر بان يقال ليس احد بمتكلم
ومخبر حقيقة مع وجود التكلم والاخبار ولما حنث ان فلانا لم يتكلم حقيقة ه
مع انه كلمه كثيرا وهذه اللوازم باطلة فانه لا يصح نفي المتكلم ويحنث ه
الحالف في الصورتين بالاتفاق وقيل في كلام المصنف انه ساقط قيل لو
والا لصح نفيه وهو قوله ممتنع او ما يرادفه والتقدير لما صدق حقيقة وهو
ممتنع والا لصح نفيه ويدل عليه لفظ الاحكام حيث قال في تقرير الملازمة لما كان
حقيقة اصلا وهو ممتنع والا لصح ان يقال انه ليس بمتكلم وذلك لانه لو لم يقدر
هذا لكان قوله والا لصح نفيه معطوفا بدون المعطوف عليه اذ ليس في كلامه ه
ما يصلح هذا ان يكون معطوفا عليه وهو ظاهر **اجيبوا** الباقون عن هذا بمنع
الملازمة بانا لا نسلم انه لو اشترط البقا لزم عدم صدق المتكلم والمخبر حقيقة
وانما لزم ذلك لو كان البقا شرطا في جميع المشتقات وليس كذلك لان البقا انما

انما هو شرط لصحة الاطلاق حقيقة فيما يمكن بقاوه واما فيما لا يمكن كالمصادر السياله الذي لا يبقى اجزاوها معا كالتكلم والاخبار فلا بل يكفي في ذلك الاطلاق حقيقة وجود احر جزو منه فعلى هذا لا يلزم عدم اطلاق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لان بقا هذا المعنى ممكن ورجح القول الاول وهو اشتراط البقا لصدق المشتق حقيقة بانه لولا اشتراطه لصح اطلاق الكافر حقيقة على اجلا الصحابه باعتبار الكفر السابق منهم على الاسلام ولصح اطلاق القاعد حقيقة على من كان قايما باعتبار القعود السابق وبالعكس وهو اطلاق القايم حقيقة على من كان قاعدا باعتبار القيام السابق وهذا خلاف الاجماع اي اجماع اهل الكلام واللغة فيه لف ونشر قيل للقايل ان يمنع الملازمه بنا على ان الحقيقة قد تهجر بعرف الشرع وقد منع الشرع عن اطلاق الكافر على اجلا الصحابه تعظيما لهم **قوله** مسلة لا يشتق اسم الفاعل لشي والفعل قايم بغيره خلافا للمعتزله لنا الاستقرا قالوا اطلق قاتل وضارب وهما قايمان بالمفعول قلنا بل بالفاعل وهما التاثير قالوا الخالق باعتبار الخلق الذي هو المخلوق اذ لو كان قديما فلمخلوق قديم وحادث ولعين قديما لانه نسبه وهي متاخره عن النسبتين فلو كان قديما لزم قدم العالم وليس حادثا والا افتقرت الى نسبة اخرى فيتسلسل قلنا هو ذات العين لا فعل قايم به اولانه للتعلق الذي بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب اليه تعالى صح الاشتقاق لقيامه بالقدرة القايمة به لا باعتبار المخلوق الملزوم له جمعا له بين الادله ه اختلفوا في انه هل يشتق اسم الفاعل لشي والفعل وهو المصدر الذي اشتق الفاعل منه لا يكون قايما به بل يكون قايما بغيره ومنهم فذهب الجمهور الى انه لا يجوز ذلك وذهبت المعتزله الى انه يجوز ذلك ه واختلفوا ايضا في انه هل يجب اشتقاق اسم الفاعل للمحل الذي قام به ذلك المعنى فذهب الجمهور الى انه يجب وذهبت المعتزله الى انه لا يجب ه واصل الخلاف في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان اطلاق المتكلم على الله تعالى صحيح اتفاقا لكن عندهم المعنى الذي اشتق المتكلم منه وهو الكلام ليس قايما بذاته لانهم ينكرون الكلام النفسي فلا كلام عندهم الا المركب من الحروف والاصوات الحادثه فلو قام بذاته لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وانما سمي متكلما لخلقه الكلام في الشجر او في جسم اخر ولا يطلقون المتكلم على الشجره التي سمع موسى عليه السلام الكلام منها ولا يجوزون ذلك مع قيام ذلك المعنى بها لان الكلام عندهم كلام الله فلا يوصف به غيره وعندنا انما يطلق المتكلم على الله تعالى لقيام الكلام النفسي الذي هو يشتق منه بذاته تعالى استدل المصنف على المختار بالاستقرا فانا تتبعنا استعمال كلام العرب واوضاعهم في المشتقات كالعالم والفاضل والضارب والقاتل والقايم والقاعد والراكع والساجد وغير ذلك وغير ذلك فلم نطلع على موضع استعمل المشتق

33

فيه لشي والمشتق منه قايم بغيره قالوا اي احتجت المعتزله بوجهين احدهما قالوا انا نجد العرب تطلق القاتل والضارب على ذاته وهو القتل والضرب قايمان بغيرها وهو المفعول كالمقتول والمضروب لان القتل والضرب اثران والاثر يقوم بالمفعول لانه حاصل فيه دون غيره قلنا في الجواب لا نسلم ان القتل والضرب قايمان بالمفعول بل هما قايمان بالفاعل قولكم لانهما اثران والاثر يقوم بالمفعول قلنا لا نسلم في الجواب ان القتل والضرب انهما اثران بل هما تاثيران والتاثير يقوم بالفاعل دون المفعول وانما القايم بالمفعول الاثر وهو التاثر قيل لو كان التاثير غير الاثر لكان هو اثرا ايضا لصدوره عن الفاعل فيفتقر الى تاثير اخر فيعود الكلام اليه ويتسلسل قلنا اجيب بان التاثير وان كان غير الاثر لكنه امر اعتباري لكونه نسبة فلا يستدعي تاثير الاخر فلا يتسلسل وعلى تقدير التسلسل فهو في الاعتبارات العقلية ليس بمحال لانه ينقطع باعتبار الانقطاع فلا يقع ه قيل اذا كان التاثير اعتباريا كان قايما بالذهن فاذا قلنا للنار بانها محرقه فقط اطلقنا عليها الاسم باعتبار تاثيرها وهو الاحراق القايم بالذهن وهو مطلوب المعتزله اجيب بان التاثير وان كان اعتباريا لكنه نسبة اعتبرها العقل بين الفاعل والمنفعل فيكون له تعلق بالفاعل فيشتق منه له بهذا ه الاعتبار فيكون اشتقاق اسم الفاعل له بسبب قيام الاصل به لا بغير الا ان قيامه به انما هو يتحقق باعتبار العقل في الخارج قيل التاثير ليس بامر اعتباري لانه يتحقق سوا فرضه فارض اولا اذ لو لم يتحقق لما وجد الاثر وليس غير الاثر لما مر وحينيذ يلزم المطلوب **اجيب** بان التاثير في غير التاثير مغاير للاثر الذي هو تاثير فيه واما التاثير في التاثير فهو نفسه بالحقيقة ولا احتياج له الى تاثير مغاير له بالحقيقة فلا يلزم التسلسل والوجه الثاني للمعتزله قالوا ان الخالق الذي يطلق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو المخلوق وهو غير قايم بذاته تعالى وانما قلنا بان الخلق هو المخلوق اذا كان مغايرا له لكان اما قديما او حادثا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم اما الملازمه فلانه اما ان يكون مسبوقا بالعدم فهو حادث والا فهو قديم اما انه ليس بقديم فلانه لو كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبه بين الخالق والعالم فيكون متاخرا عنهما لان النسبه متاخره عن المنتسبين واذا كان المتاخر قديما فالسابق اولى وبطلان قدم العالم مجمع عليه واما انه ليس بحادث فلانه لو كان حادثا لزم التسلسل لانه حينيذ يفتقر الى نسبة اخرى بينه وبين الخالق وهلم جرا **واجيب** عن وجهين احدهما انه لو كان الخلق هنا هو المخلوق كما ذكرتم لا يحصل مطلوبكم ه لانه حينيذ لا يكون فعلا قايما بغير الخالق بل يكون ذات غيره وهو المخلوق فلا يلزم اطلاق على الله تعالى باعتبار الفعل القايم بغيره وثانيهما انا نجعل الخالق

عبارة عن مفهوم يلزم منه العمل بالدليلين وهو التعلق الحاصل بين قدرة الله تعالى وبين
المخلوق حالة الايجاد فاما ذكرنا من دليل الاستغنا يقتضي كون الخلق قايما بذاته
غير مباين عنها وما ذكرتم من الدليل يقتضي كونه مباينا عنه بالذات غير قايم به
ومتى حمل الخلق على هذا المفهوم كان عملا بدليلنا من وجه من حيث انه لم يجعل مباينا
عنه وكان عملا بدليلكم ايضا من وجه من حيث انه لم يجعل قايما بذاته حقيقة
حيث يجعل متعلقا بقدرته القايمة به تتعلق به ضرورة فلا يكون مباينا عنه ٥
بصفته اما لو جعل بذاته قايما كما قلنا او لا يكون الا عملا بدليلكم بالكلية ولو جعل
عبارة عن المخلوق المباين عن ذاته كان الا عملا بدليلنا بالكلية والعمل بالدليلين
اولى **قيل** الجواب ان ضعيفان اما الاول فلان المخلوق عند جمهور المعتزلة هو
الوجود القايم بالذات الموجودة فيكون الخلق وهو الوجود قايما بغيره فيصح
اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق القايم بغيره والثاني ان المفهوم
الذي ذكرتم وهو التعلق الغير يتقدم لكونه نسبة متاخرة كما هو فلا يجوز قيامه بذاته
تعالى لاستحالة كون ذاته محلا للحوادث فيقوم بغيره فيحصل المطلوب **اجيب**
عن الثاني الاول بدليل الخصم ان الخلق هو المخلوق اما انه عبارة عن الوجود العام
بالموجود فلا حجة عليه فلا بد في دفع الاعتراض عنه بلا اقامة الدليل وعن الثاني بان
التعلق امر اعتباري وانما صح اشتقاق الخالق منه تعالى باعتبار نسبته اليه لان
التعلق لا يتحقق الا بين شيئين وانتسابه اليه عقلا لا يوجب قيام الحوادث بذاته
ويرد عليه ما مر من ان التعلق متحقق بلا اعتبار احد فلا يكون اعتباريا والمعتزلة
بانكم قايلون بان الله سبحانه وتعالى خالق لافعال العباد فقد اطلق اسم الخالق
على الله باعتبار الفعل القايم بغيره **اجيب** بان الخصم قايل بان العباد هم الموجودون
لافعالهم فلا يصح استدلالهم بذلك ورد هذا بانه يجوز الاستدلال به لذلك على ٥
طريق الالزام والجواب الصحيح انا لا نسلم ان اطلاق اسم الخالق على الله تعالى باعتبار
الفعل القايم بغيره فان ذلك الفعل مخلوق والاطلاق باعتبار الخلق وهو التعلق
الذي ذكرنا والله اعلم **قوله** ولا مدخل للقياس في اللغة خلافا للقاضي وابن سريج
وبعض اهل العربية والاتفاق انه ممتنع في الاعلام لانها غير موضوعة لمعنى جامع ٥
والقياس يستلزمه ومثل هذا سيبويه فجار عن حافظ كتابه وفي الصفات لوجوب
الاطراد لان العالم من قام به العلم وهو مطرد فاطلاقه على من قام به وصفي
وموضع الخلاف الاسما الموضوعة لمسميات تستلزمه لمعان في محالها وجودا
وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل والسارق على النباش
للاخذ خفية والزاني على اللايط للايلاج المحرم لنا اما ان وصف الخمر لكل
مسكر او خص بعصير العنب او لم ينقل فيه شي والتعدية في الاول لغوية وفي
الثالث ممتنعة وفي الثالث محتملة فامتنعت **اختلفوا** في انه هل للقياس مدخل
في اثبات اللغة ام لا فذهب معظم اصحابنا واصحاب الشافعي وبعض الادبا الى

انه لا مدخل له في ذلك وذهب القاضي ابو بكر وابن سريج من الشافعية وبعض اهل
العربية الى ان له مدخلا في ذلك وايراد هذه المسئلة عقيب بحث المشتق مناسب
للمشاركة في البحث عما يجوز اطلاقه في جميع صور وجود المعنى المشترك وتحرير موضع الخلاف
من الوفاق انهم اتفقوا على انه لا يجري القياس في العلم والصفة واما العلم فلانه
لم يوضع لمسماه لمعنى يكون جامعا بينه وبين مفهوم اخر بل وضع له من حيث هو
ذلك الشخص بعينه بلا ملاحظة معنى فيه فلا يمكن القياس عليه لتوقف القياس
على معنى جامع بين المقيس والمقيس عليه واليه اشار بقوله لانها اي الاعلام لم
توضع لمعنى جامع والقياس يستلزمه اي يستلزم المعنى الجامع فانه ركنه
لا يمكن بدونه ثم اورد عليه بانه منقوض بمثل قولهم هذا سيبويه وهذا
جالينوس في مدح من هو متصف بالنحو والطب وهو قياس في اللغة بجامع معرفة النحو
والطب على الكمال واجاب ان هذا الاطلاق ليس على سبيل القياس بل على سبيل المجاز
باطلاق سيبويه على حافظ كتابه وعلمه وجالينوس على حافظ علمه اطلاقا للجزء
على الكل فيجوز مجازا بالنقصان او اطلاقا للملزوم على اللازم ويجوز ان يراد هذا
مثل سيبويه وجالينوس في علمهما **قيل** كما لا يجري القياس في الاعلام لا يجوز
ايضا فيها التجوز لتوقفه على العلاقة كتوقف القياس على الجامع ولا علاقة
فيها اذ لم يعتبر فيها معنى يصلح للعلاقة اجيب بان العلم من حيث هو لا يجري
التجوز فيه لكن قد تعرض لبعض الاعلام شهرة بوصف كالجود لحاتم فحينئذ يجري فيه
التجوز باعتبار هذا العارض لمشاركة غيره معه في تلك الصفة وكذا سيبويه
صار بمنزلة العالم بالنحو وجالينوس بمنزلة العالم بالطب فيستعملان في غيرهما
عند استعمالهما في العلمين مجازا تشبيها له بهما في ذلك واما الصفة كالعالم
الدال على ذات متصفة بالعلم وكذا الضارب الدال على من قام به الضرب ٥
فلانه يجب اطراده على كل محل وجد فيه مفهومه بالوضع وكان اطلاقه على كل من
قام به العلم بالوضع دون القياس او القياس انما يحتاج فيما لم يثبت
فيه الوضع لانه كالنص ولا يجوز اطلاقه على محل لم يوجد فيه فلا يتحقق فيه
القياس وكذا اسما الاجناس لا تابى القياس لا تنفي العلة الجامعة فيها كالرجل
فانه موضوع بازاء ذكر من بني ادم جاوز حد الصغير من غير قيد تعيين كفرد
وكل من وجد فيه هذا المعنى اطلق هذا اللفظ عليه على سبيل البدل بالوضع ولا
يجوز اطلاقه على من لم يوجد فيه هذا المعنى وموضع الخلاف انما هو الاسما التي
وضعت لمسميات تستلزمه في محالها الوضعية لمعان وجودا وعدما بمعنى
اي محل وجدت فيه تلك المعاني وجدت المسميات وجاز اطلاق اسمايها عليه
واي محل لم يوجد تلك المعاني فيه لم توجد المسميات ولا الاطلاق فالذي يجوز
جواز القياس في اللغة قال اذا وجد ذلك المعنى الملازم لمعنى اللفظ في محل
لم يسمه الواضع بذلك المعنى الجامع ومن منع القياس في اللغة لم يجوز ذلك ٥

كلفظ الخمر موضوع للنيء من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وهو مستلزم لتخمير العقل وتغطيته للشدة المطربة التي هي مدار التسمية وجودا وعدما اما
وجودا ففي الخمر واما عدما ففي الخبز والعصير قبل التخمر وكالسارق الموضوع لمن
اخذ مال الغير خفية من حرز وهذا المعنى مدار التسمية به وجودا وعدما فهل يجوز
تسمية النبيذ بالخمر لوجود الشدة فيه الحاقا بما العنب وتسمية النباش
بالسارق الحاقا باحدهما بالاخر بجامع الاخذ خفية وتسمية اللائط بالزاني
الحاقا له بجامع الايلاج في محل اخر فلا تسمية وثمرة الخلاف تظهر في الحدود
الواردة في الجنايات المذكورة فالقايل بالقياس يجوز التسمية ويثبت حد
الخمر والسرقة والزنى في شارب النبيذ والنباش واللائط بالنصوص الواردة
فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لا يجوز التسمية ولا يثبت
الحدود المذكورة فيها لعدم تناول النصوص اياها واشار المصنف الى الدليل
على المختار بقوله لنا وتقريره ان الخمر اما ان علم انه موضوع لكل مسكر باعتبار
اشتماله على الاسكار واما ان علم انه مخصوص بعصير العنب وضع له بعينه
او لم ينقل من العرب فيه شي لا التخصيص ولا التعميم والحصر ضروري
ظاهر وعلى التقادير الثلاثة لا يجوز القياس عليه اما على التقدير الاول
فلانه حينئذ يكون اطلاقه على كل مسكر من النبيذ وغيره بتوقيف العرب
دون القياس واشار بقوله فالتعدية لغوية اي تعديته من ما العنب
الى غيره من المسكرات ثابتة باللغة دون القياس وكذا على التقدير
الثاني لانه حينئذ يكون تعديته الى غير ما العنب من المسكرات مخالفة
لهم ولا يجوز اثبات لغتهم على خلاف قاعدتهم فيكون ممتنعة واما على
التقدير الثالث فلان التعدية الى غير ما العنب حينئذ محتملة لان تكون
موافقة للغتهم بان يكون وضعه لذلك لمعنى جامع بينه وبين غيره
فيجوز ومحتملة لان تكون مخالفة للغتهم فلا يجوز بان يكون وضعه
لخصوصية كونه ما العنب فلا يجوز فاذا كانت التعدية محتملة للامرين
على السوا امتنعت لانها لو جازت لزمه اثبات اللغة بالاحتمال
وهو غير جايز بالاتفاق **قوله** قالوا كونه دليلا اظهر للدوران
ولانهم وضعوا اسم الفرس والانسان للموجود عند الوضع وانما
يثبت في غيره قياسا وهذا الاحتمال في القياس الشرعي وهو صحيح
فكذا هنا قلنا كما دار مع الوصف دار مع المخصوص وهو منقوض
بتسمية الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتكون بالبياض
والسواد ابلق ولم يطرد وتلك الاسما للاجناس فهي للكل وضعا
ولا اعتبار بالقياس الشرعي لقيام اجماع السلف عليه ولا اجماع
ههنا **لما** فرغ من اقامة الدليل على المختار اشار الى ادلة القائلين

بجواز

35

بجواز القياس في اللغة والجواب عنها وهي ثلاثة الاول ان كونه اي كون المعنى اللازم للمسمى
في محل الوضع دليلا على تحقق التسمية باعتباره وتعديتها الى غيره من محال وجوده
اظهر من كونه غير دليل عليه وان كان محتملا لكل منهما لدوران التسمية معه وجودا
وعدما فان تسمية الخمر دايرة مع الشدة المطربة وجودا في النيء من ما العنب
اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وعدما في العصير حال كونه عصيرا وكذا التسمية
بالسارق والزاني ودوران الشي مع غيره وجودا وعدما يفيد علية الظن بكون
المدار علة للداير فيفيد كون المعنى المذكور علة التسمية وهي موجودة في
غير محل الوضع كالنبيذ والنباش واللائط فيتعدي اليه عملا بالعلة الجامعة
والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو غير جايز وهذا كالنقض التفصيلي لما مر
من الدليل وهو انه لا نسلم انه اذا لم ينقل شي امتنعت التعدية للاحتمال على
السوية بل احتمال الجواز راجح على عدمه والثاني ان العرب وضعوا اسم الفرس
والانسان والرجل والجمل للافراد الموجودة عند الوضع وانما يثبت في الوضع
غيره اي في غير الموجود عند الوضع كالموجود في عصرنا من الاعصار بالقياس
عليه فلو لم يجز القياس في اللغة لما جاز اطلاق الاسما التي وضعتها العرب
في عصرهم على الافراد الموجودة بعدها وبطلان اللازم ظاهر لاطراد الاطلاق
باجماع اهل اللغة الثالث ان القياس الشرعي صحيح مع تحقق الاحتمال
المذكور في القياس اللغوي لان الحكم في الاصل يحتمل كونه معللا بمعنى جامع
بينه وبين الفرع فتجوز التعدية ويحتمل كونه مخصوصا بالاصل فلا يجوز القياس
اللغوي في هذا الاحتمال الشرعي فاذا جاز هذا جاز ذلك لان المقتضي وهو
وجود الجامع موجود والمانع وهو الاحتمال المذكور غير مانع وهذا نقض
اجمالي بان يقال لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لما صح القياس الشرعي
لجريان ذلك الدليل بعينه فيه لانه لا يخلو اما ان علم بانه معلل بالمشترك
او علم بانه مخصوص او لم ينقل شي وعلى التقادير الثلاثة لا قياس كما تقدم
لكن القياس الشرعي صحيح باجماع السلف فلا يكون دليلكم بجميع مقدماته
صحيحا اجيب عن الدليل الاول بوجهين الاول نقض تفصيلي مع سند وهو
ان يقال لا نسلم كون الوصف الجامع دليلا اظهر من عدم كونه دليلا قولكم
للدوران وجودا وعدما قلنا لا نسلم دلالة الدوران على الظهور بينه وانما كان
كذلك لو سلم عن المعارض ولم يسلم وذلك لان التسمية كما دارت مع الوصف
الجامع دارت مع الوصف المخصوص وجودا في الشدة المطربة الحاصلة من
النيء من ما العنب وعدما في الخل والدوران المتعارض لا يفيد الاظهرية
لعدم الترجيح بلا مرجح فتبطل لو كان التعارض مانعا لعلية الدوران لمنع في
الشرعيات ايضا لعدم خلوه عنه اجيب على قول من لم يجعل الدوران
دليل العلة في الشرعيات بالتزام ذلك وعلى قول من جعله دليل العلية فيها

بان المعارض المذكور منتف في الشرعيات لان القاطع وهو الاجماع دل على جواز القياس
الشرعي والثاني نقض اجمالي وهو ان ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بمقدماته اذ لو صح
لاطردت التسمية بالنخله في كل طويل وبالادهم في كل اسود وبالابلق في كل ملون
بالبياض والسواد واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلتحقق الدليل
المذكور وهو الدوران مع الوصف الجامع وجودا وعدما فيهما لان العرب سمت
الرجل الطويل نخله والفرس الاسود ادهم والفرس المتلون بالبياض والسواد
ابلق للطول والسواد والتلون وما لم يوجد فيه ذلك المعنى لا يسمي بذلك
الاسم فلو كان الدوران صحيحا لوجب ان يسمي كل طويل من الحيوان وغيرها
نخله وكل اسود ادهم وكل متلون ابلق للعلة المذكوره واما بطلان اللازم
فبالاتفاق فانه لا يسمي غير الانسان الطويل كالفرس والجمل الطويل نخله باتفاق
اهل اللغه وكذا الباقي فلـ[red]ـلقايل ان يقول عدم الاطراد في الاول لكونه
مجازا ولا كلام فيه وفي المثالين الاخيرين لمنع من اهل اللغة كالقاروره وانما
يجوز القياس اذا لم يوجد مانع واجيب عن الثاني بمنع الملازمه وهو انا
لا نسلم انه لو لم يجز القياس في اللغه لما جاز اطلاق الاسما على غير الموجود ه
والوضع وكونها موضوعه لافراد موجوده في عصرهم ممنوع بل انما وضعوها
للاجناس في الحقايق الكليه الشامله لجميع الافراد الموجوده في عصرهم وغيره
فيكون اطلاق الاسما على الافراد الموجوده في غير عصرهم بالوضع دون ه
القياس واجـ[red]ـيب عن الثالث ايضا بمنع الجامع وهو انه لا يجوز اعتبار القياس
اللغوي بالشرعي لان الجواز في الشرعي انما ثبت باجماع السلف ولم يوجد
الاجماع ههنا فلا يلزم من جوازه في الشرع جوازه في اللغه وخلاف الظاهريه
لا يقدح في الاجماع لعدم اعتبارهم في ذلك **قوله** فصل الفعل ما دل على معني
في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثه فمنه ماض ومستقبل كقام ويقوم
ويشترك المضارع في الحاضر والمستقبل ويخلص بالسين او سوف للاستقبال
ونقض به لانه غير مختص باحد الازمنة الثلاثه لاشتراكه ورد باختصاصه
وضعا واللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما ونقض باسم الفاعل العامل
ورد بان الزمان عارض مفارق ولو كان وضعيا للزم مطلقا كما ان قام في قولك
ان قام ماض وان عرض له معني الاستقبال بقرينة الشرط ولم يضرب على
العكس ونقض بعسي ونعم وبيس وفعل التعجب وحبذا ورد بان مجردها
عن الزمان عارض الانشا ولذلك حكم النحاه بالفعل فيما امكن كنعم وبيس
وحب والتزم في عسي الانشا لمجرد لـ[red]ـما فرغ من مباحث الاسم الذي هو احد
اقسام المفرد شرع في الفعل الذي هو قسم اخر منه وهو لغة الحدث وسمي المصدر
لكونه حدثا والفعل المصطلح جزء مدلوله الحدث فسمي ببعض مدلوله واصطلاحا
ما دل اي لفظ مفرد دل على معني وانما عبرنا بالمفرد لانه قسم منه وهو كالجنس

شامل

36

شامل المطلق الكلمه واحترز بقوله في نفسه عن الحرف وكلمة في متعلقه بدل والضمير
عايد الي ما اي دل عليه ولا حاجة دلالة حاصله في نفسه من غير ضميمة تضم اليه
او كلمة في بمعنى الباء اي دلالة بنفسه من غير افتقار الي ضميمة من غير افتقار الحرف
الي متعلق واحترز بقوله مقترن باحد الازمنة الثلاثه الماضي والحال
والمستقبل عن الاسم فانه اما لا دلالة له على الزمان اصلا كما في الاسما الغير
المشتقه كالجسم والفرس والانسان واما مدلوليه نفس الزمان كالزمان واليوم
والليل وليس له معنى مقترن باحد الازمنة الثلاثه وهو ينقسم الي ثلاثه ه
اقسام بحسب انقسام الزمن الاول الماضي كقام والثاني المستقبل كيقوم ه
والثالث المضارع وهو يضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويتخلص
بزيادة السين او سوف في اوله للاستقبال نحو سيصلي نارا وكلا سوف ه
تعلمون ثم اشار الي ثلاثه نقوص اوردت على التعريف المذكور الاول نقض
به اي نقض التعريف بالمضارع فانه فعل اتفاقا والتعريف غير صادق عليه
لان معناه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثه لكونه مشتركا بين الحال
والاستقبال فلا ينعكس ورد هذا النقض بان المضارع باعتبار الوضع
مختص باحد الازمنه الثلاثه لان الواضع انما وضعه في كل وضع مقترنا ه
بزمان مخصوص اما الحال او الاستقبال لكن لما تعدد الوضع والاستعمال حصل
اللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما اي على الحال والاستقبال فلا يتعين احدهما
الا بقرينة لا ان وضعه وقع لغير معين والمعتبر في الاختصاص وعدمه حالة
الوضع فالتعريف صادق عليه فيكون منعكسا الثاني نقض باسم الفاعل
العامل كضارب زيدا الان او غدا فانه يقترن باحد الازمنه وهو الحال او
الاستقبال ومع هذا ليس بفعل فقد صدق التعريف على غير المحدود فلا
يكون مطردا وانما قيد بالعامل لانه هو المقترن بالزمان دون
غيره ورد هذا النقض بان المعتمد المعتبر الاقتران بالوضع واسم الفاعل
غير مقترن بزمان في الوضع لانه لم يوضع للدلالة على الزمان وانما دلالته
على الزمان عارضة له لمشابهته بالمضارع ومفارقته عنه ولو كانت وضعيه
لكانت لازمة له مطلقا في جميع الاستعمالات غير منفكه عنه اصلا لكنها
تنفك عنه والاعتبار للوضع دون العارض فيدخل في حد الاسم دون الفعل
ويطرد حد الفعل وهذا مثل كلمة قام في قولك ان قام زيد قمت فعل
ماض وضعا وان عرض لها معنى الاستقبال في هذا التركيب بدخول حرف
الشرط فلم يتغير الوضع بالعارض وكلمة يضرب في قولك لم يضرب بعكس
هذا فانه فعل مضارع وضعا وان عرض لها معنى المضي في هذا التركيب
بدخول كلمة لم الثالث نقض التعريف بعسى بانه غير منعكس لان كلمة عسى ونعم وبيس
وفعل التعجب نحو ما احسن زيدا وحبذا زيدا افعال بالاتفاق ولا يصدق

الي ضميمة كافتقار

عليها التعريف لانه اعتبر فيه الاقتران بالزمان وهذه الافعال لا دلالة لها على
الافعال احد الازمنة والا لكانت اخبارات وهي انشاآت بالاتفاق ورد هذا
النقض بان هذا التعريف صادق عليها بالنظر الى وضعها فانها في الوضع مقترنة
باحد الازمنة وعدم الاقتران انها عارض لها لصيرورتها للانشا لانها لما جعلت
للانشا جردت عن الزمان عن الزمان ليخرج عن الاخبار فكان التعريف منعكسا
اذ الاعتبار للاصل دون العارض ولذلك اي لاجل كون تجردها عن الزمان
عارضا حكم النحاة بالنقل عن صيغها الاصلية فيما امكن الحكم بالنقل من هذه
الافعال بان وجد لها صيغة اخرى في اصل الوضع ليدل النقل اللفظ مع نقل
المعنى فقالوا فقالوا ان نعم اصله نعم بفتح النون وكسر العين وبئس اصله
بئس بفتح البا وكسر الهمزة وان حبذا اصله حب الشي اي صار محبوبا
واما عسى فلم يمكن الحكم بكونه منقولا لعدم صيغة اخرى له فحكم بنقله عن
المعنى الاصلي وقالوا التزم في عسى لانشا التجرد عن الزمان لتمكن كونه للانشا
ويخرج عن الاخبار **قوله** والفعل مفرد مطلقا وقيل الماضي لان حرف المضارع
دال على موضوع لكن بغير حرف والحق بعضهم المضارع الغايب بالماضي وليس بحق
لافتراقهما بالدلالة بالحرف الفعل مفرد مطلقا اي سوا كان ماضيا او
مضارعا وهو مذهب اهل اللغة لانهم جعلوه من اقسام الكلم وهي مفردة
وقيل الفعل الماضي مطلقا دون المضارع ونسب في الاحكام هذا القول الى
الحكما لان المفرد ما لا جزء له يدل على جزء معناه وهذا صادق على الماضي دون
المضارع ونسب في الاحكام هذا القول الى الحكما لان حرف المضارعة وهي اليا
والتا والهمزة والنون جزوه وهو دال على جزء معناه وهو موضوع ما معينا
كان او غيره والباقي دال على المصدر فلا يكون مفردا ثم اشار بقوله والماضي
وان دل الى اخره الى الجواب عن سوال مقدر وهو ان يقال الماضي ايضا يدل
على موضوعه وعلى الفعل اي المصدر كالمضارع فيجب ان يكون مركبا فتقرير
الجواب ان الماضي وان دل على الموضوع والفعل لكن دلالته على الموضوع
ليس بحرف من حروفه بل المجموعة يدل على مجموع المعنيين فيكون مفردا لعدم
دلالة جزئه على شي واما المضارع فدلالته على الموضوع بحرف المضارعة
فافترقا والحق بعضهم اي بعض الحكما المضارع الغايب بالفعل الماضي في كونه
مفردا لانهما اشتركا في الدلالة على الفعل وعلى موضوع غير معين ه
فيشتركان في الافراد وهذا ليس بحق لانه لا يلزم من اشتراكهما في هذه
المعنى اشتراكهما في الافراد لتحقق افتراقهما فيما هو موجب للافراد والتركيب
وهو الدلالة بالحرف وعدمها فان المضارع الغايب يدل على الموضوع وان
كان غير معين بحرف المضارعة فيدل جزوه على جزء معناه فيكون مركبا والماضي
لم يدل على الموضوع بشي من حروفه فلا يكون مركبا والحق ان المضارع مفرد

مطلق

مطلقا لان حرف المضارع وحده بدون باقي الحروف لا يدل على شي اصلا اذ لم
يوضع وحده لشي وانما وضع المجموع لمجموع المعنيين كضارب ومضروب
الالف واللام الميم فيهما لا يدل لانه على شي بانفرادهما بل المجموع دال على المجموع
قوله فصل الحرف ما لا يستقل بالمفهومية معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته
على معناه الافرادي كمن والى فانه لا بمجرده يفهم معنى الابتدا والانتها
بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما بخلاف الابتدا والانتها
وابتدا وانتهى ومعنى الافرادي للاحتراز عن قسيميه فان ذكر متعلقهما
كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب واما مثل ذو وفوق وان لم يفد معناه
الافرادي الا بذكر متعلقه فليس لانه شرط بل لان وضعهما للتوصل الى
وصف العلم بالجنس والى علو خاص اقتضى ذلك واصنافه مستقصاة
في النحو وهذه مسايل يحتاج اليها الاصولي لما فرغ من مباحث الفعل
شرع في مباحث الحرف فانه ايضا من اقسام المفرد واخره لحط رتبته
والحرف لغة الطرف ويستعمل ايضا بمعنى الناقة المهزولة سمي الاصطلاحي
به لوقوعه في طرف من الاسم والفعل او لنقصانه من جهة المعنى كنقصان
الناقة المهزولة عن السمينة وهو يطلق على حروف التهجي على احد اقسام
الكلم وهو حرف المعنى وهو المقصود عنه بالبحث هنا وعرفه المصنف
بما لا يستقل بالمفهومية والمراد بها اللفظ المفرد كما عرفت في الفعل معناه
اي معنى عدم استقلاليته بالمفهومية ان ذكر متعلقه شرط لدلالته على
معناه الافرادي في اصل الوضع مشروطة بذكر متعلقه شرط لدلالته
على معناه الاخرى الافرادي وهو الاسم والفعل معه لا يفهم معناه بدو
مثل كلمة من فانها موضوعة لابتدا الغاية ولا يفهم ابتدا الغاية منها ه
ما لم يذكر معها المكان المخصوص فيقال خرجت من البصرة او الكوفة وكلمة الى
موضوعة لانتها الغاية ولا يفهم ذلك منها ما لم يذكر معها المكان المخصوص
فيقال خرجت من البصرة الى الكوفة بخلاف الابتدا والانتها اللذين هما اسمان
فانه يفهم منهما معناهما بدون ذكر شي معهما وبخلاف ابتدا وانتهى اللذين هما
فعلان فانه يفهم معناهما بدون ذكر شي اخر معهما من المكان وغيره فائدة اذا
قيل لشخص شرع في فعل ما هذا فاجاب ابتدا صح ولو قيل من لم يفد وكذا لو قال
السايل ما فعل فاجيب ابتدا افاد ولو قال من لم يفد وكذا لو قيل ما جرى
في الامر الفلاني فقيل انتهى افاد ولو قيل الى لم يفد او قيل عند بلوغ غايته
ما هذا فقيل انتهى افاد ولو قيل الى لم يفد وانما اختار للتمثيل هذين الاسمين
والفعلين دون غيرهما لزيادة توضيح الفرق بينهما وبين الحرف لاشتراك الجميع
في المفهوم ومع المشاركة في المفهوم وقع الفرق بالاستقلال وعدمه وقدم
المعنى بالافرادي للاحتراز عن قسيميه اي قسيمي الحرف وهما الاسم والفعل

لانهما يدلان على المعنى الافرادي بدون ذكر المتعلق كما مر واما في دلالتهما على المعنى
التركيبي كالفاعلية والمفعولية والمسندية شرط ذكر متعلقهما معهما فانه لا تعرض
للاسم الفاعلية والمفعولية ما لم يتركب مع فعل فيقال ضرب زيد عمرا ولا يعرض
للفعل كونه مسندا ما لم يتركب مع الاسم فيقال قام زيد ومعنى قوله شرط
التركيب اي ذكر متعلقهما شرط افادتهما المعنى الحاصل بالتركيب وفيه بحث في
افادته هذا المعنى يعني ذكر متعلقهما ليس بشرط دلالتهما على معناهما الافرادي
بل على معناهما التركيبي ثم اشار بقوله واما مثل ذو وفوق الى الجواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال تعريف الحرف غير مانع لصدقه على ما ليس بحرف مثل ذو وفوق
وامثالهما فانه لا يفيد معناه بدون متعلقه بدون المضاف اليه ولا يستعمل الا مضافا
مع انه ليس بحرف بل هو اسم تقرير الجواب ان ذكر المتعلق في الحرف شرط في دلالته
على معناه في الوضع وليس شي من ذو وفوق كذلك لان كل واحد منهما وان لم يفد معناه
الافرادي الا بذكر متعلقه فليس عدم افادته بدونه لاجل ان ذكره شرط في دلالته
على معناه الافرادي في الوضع بحيث لا يدل عليه بدونه بل لاجل غرض اخر وهو
ان وضع ذو بمعنى الصاحب هو التوصل به الى وصف العلم بالجنس وهذا
الغرض لا يحصل بدون ذكر اسم الجنس معه فانه اذا قيل زيد ذو لم يحصل
الغرض وانما يحصل اذا قيل ذو مال فالتوقف لحصول هذا الغرض لا لنفس دلالته
على معناه الافرادي فانه حاصل بدونه لدلالة ذو بمعنى الصاحب على معناه
بدون ذكر المتعلق وكذا الغرض من وضع فوق التوصل الى بيان علو خاص
كعلو الدار والمسجد فالتوقف على ذكر المتعلق لاجل هذا الغرض لا لنفس دلالته
على معناه فلا يكون داخلا تحت تعريف الحرف فيكون مانعا والمراد بالعلم
في قوله الى وصف العلم مطلق الاسم وسماه علما باعتبار انه علامة على المسمى
وعلم عليه او باعتبار اطلاق الخاص على العام وبيان اصناف الحروف
ومباحثها مستقصاه في علم النحو وانما تعرض المصنف لذكر هذه المسايل لاحتياج
الاصولي الى معرفتها لتوقف بعض مسايل الفقه عليها **قوله** مسيلة الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب وعن الفرا ان امتنع الجمع
لنا النقل عن الايمة اي ايمة اللغة انها للجمع المطلق واستدل بلزوم التناقض
في ايتي البقرة والاعراف وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لولا الجمع
وبصحة تقاتل زيد وعمرو ولا ترتيب ولكان جاء زيد وبكر قبله متناقضا
وبعده تكرارا ولما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ولصح دخولها في جواب
الشرط كالفاء وبانها في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية في المماثلة
وبان الجمع المطلق معقول فاقتضى لفظا يفيده وليس الا الواو اجماعا واجيب
مجاز في هذه المواضع وجريانها مجرى واو الجمع في المماثلة ممنوع مطلقا لجواز ذلك
مع كونها للترتيب وكما ان الجمع المطلق معقول فكذلك الترتيب المطلق ولا حرف

بدون ذكر

الا

الا الواو ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كثم وانما قدم مباحث حروف العطف
لكثرة دورانها في الكلام وقدم منها الواو لكونها الاصل في العطف فانه لاثبات
المشاركة ودلالة الواو على مطلق الاشتراك اذ الفا للاشتراك مع الترتيب
وثم له مع التراخي والمطلق مقدم على المقيد فقال الواو للجمع المطلق اي للجمع
بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم كالفاعلية والمفعولية وغيرهما مطلقا
من غير دلالة على ترتيب بينهما في الوجود او الثبوت او معية كذلك بل كل
من ذلك محتمل لكل منهما فاذا قال جاء زيد وعمرو يحتمل مجيهما معا او متعاقبا
هذا مذهب الجمهور وقيل انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رضي الله عنه
وبعض اصحابه بدليل تمسكه باية الوضو على وجوب الترتيب وانكر بعض
الشافعية هذا النقل عنه وعن الفرا انها للترتيب ان امتنع الجمع كما في قوله
تعالى اركعوا واسجدوا في عطف الجملة على مثلها وفي زيد راكع وساجد
في عطف المفرد على مثله لنا النقل عن ايمة اللغة فانه قال ابو علي
الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها لمطلق الجمع وكذا ذكر سيبويه
في كتابه في سبعة عشر موضعا وهذه من مباحث اللغة فيكون نقلهم فيها
حجة واعتمد المصنف على هذا الدليل واشار بقوله استدل الى ادلة اخرى
على المطلوب وهي غير مرضية عنده وهي سبعة الاول انها لو كانت للترتيب
للزم التناقض في كلام الله تعالى ظاهر وكذا الملزوم اما الملازمة فلانها
اذا كانت للترتيب يكون مقتضى اية البقرة وجوب تقدم دخول الباب سجدا
على قوله حطة ومقتضى اية الاعراف وجوب عكس ذلك والقصة واحدة
فوجوب تقدم شي على اخر وعدم وجوبه تناقض فاذا بطل كونها للترتيب
كانت لمطلق الجمع حطة معناها حط عنا اوزارنا امر بنو اسرائيل بها لحط
اوزارهم الثاني انها لو كانت للترتيب لما صح قول العلما القايل تقاتل زيد
وعمرو واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تقاتل زيد
وعمرو يقتضي شروعهما في الفعل معا لان التفاعل موضوع لذلك فلو كان
الواو للترتيب لكان شروع عمرو في القتل بعد زيد وهو مناف لمدلول
تقاتل ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو الثالث انها لو كانت للترتيب لكان
جاء زيد وعمرو قبله متناقضا وجاء زيد وبكر بعده تكرارا واللازمان باطلان
بالاتفاق فكذا الملزوم اما الملازمة الاولى فلانه حينئذ يكون مدلول الواو
مجي عمرو بعد مجي زيد ومدلول كلمة قبل بالعكس وهو تناقض واما الملازمة
الثانية فلان بعدية مجي بكر على مجي زيد مستفاد من الواو لو كان للترتيب
فيكون ذكر كلمة بعد تكرارا بلا فايده الرابع لو كانت للترتيب لما حسن
من السامع ان يستفسر من المتكلم عن المتقدم والمتاخر في قوله جا
زيد وعمرو لكونهما مفهومين من الواو واللازم باطل بالاتفاق لحسن الاستفسار

الخامس لو كانت للترتيب لصح دخولها في جزا الشرط لربطه به لكونها حينئذ صالحة لذلك
لترتيب الجزا على الشرط كما صح دخول الفا في الجزا لكونها للترتيب واللازم باطل
بالاتفاق اذ لا يصح ان يقال ان جاءك زيد واكرمه كما يصح فاكرمه السادس بانها
اي الواو في الاسما المختلفة كزيد وعمرو وبكر جارية مجرى واو الجمع ويا التثنيه
في الاسما المتماثلة كزيد وزيد وزيد بمعنى ان فايدة الاول كفايدة الثاني
فانه اذا حكى اريد التعبير عن مجي جماعة متماثلة في الاسم قيل جا الزيدون
او مجي اثنين منهم قيل جا الزيدان واذا اريد التعبير عن مجي جماعة مختلفة في
الاسم عبر بواو العطف وقيل جا زيد وعمرو وخالد دون التثنيه والجمع وهذا هو
بالنقل عن ايمة اللغة ويا التثنيه وواو الجمع لا يقتضيان الترتيب فكذا ما
جار مجراهما وهو الواو السابع ان الجمع المطلق معقول لنا فاقتضى لفظا يفيده
اي يفيد الجمع المطلق ليمكن التعبير عنه كيلا تقصر الالفاظ عن المعاني وليس
ذلك اللفظ الموضوع له الا الواو اجماعا فتعين ان يكون هو الموضوع له فلا
يكون للترتيب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل واجيب عن الاربعة الاول
بانها مجاز في هذه المواضع اما في الاول فلانها وان كانت للترتيب لكنه استعمل
في لا شيين لمطلق الجمع مجازا لاستحالة الترتيب بلزوم التناقض فيكون ذلك
قرينة الحمل على المجاز واما في الثاني فايضا وان كانت للترتيب لكن حملت على
مطلق الجمع مجازا لاستحالة الحمل على الحقيقة لما ذكرتم ولا يلزم من عدم صحة
استعمال الفا وثم في هذا المحل مجازا عدم استعمال الواو مجازا لاختلاف الالفاظ
في المعاني فان الفا وثم لترتيب مخصوص والواو لمطلق الترتيب فيصح التجوز
بالواو لا بهما واما في الثالث فلانها وان كانت للترتيب لكن استعملت لمطلق
الجمع مجازا وكون قبله قرينة له كيلا يتناقض وكون بعده قرينة لئلا ه
يتكرر وفي الرابع انما حسن الاستفسار لتوهم كونها مستعملة لمطلق الجمع ه
مجازا واجيب عن الخامس بمنع الملازمة وهو انا لا نسلم انها لو كانت للترتيب
لصح دخولها في الجزا اتفاقا واليه اشار بقوله ولا يلزم من كونها للترتيب ان ه
تجاب بها عن الشرط كما في كلمة ثم التي للترتيب ولا يجاب بها عن الشرط وعن السادس
بانا لا نسلم انها جارية مجرى التثنيه والجمع مطلقا اي من جميع الوجوه لجواز ان يكون
جارية مجراهما في افادة مطلق الجمعية وهو الاشتراك بين المعطوفين لا في عدم
الترتيب بان لا يكون مختصا بالترتيب ولا يلزم من كونها جارية مجراهما من وجه
كونها كذلك من جميع الوجوه وعن السابع بانه معارض بالمثل لان الترتيب
المطلق ايضا معنى معقول كالجمع المطلق فلا بد من لفظ يعبر به عنه وليس ذلك
غير الواو اتفاقا فيكون موضوعا له **قوله** واستدل المرتبون بقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وبسوال الصحابة لما نزلت ان الصفا والمروة بم نبدأ
فقال بما بدا الله به وبانكارهم على ابن عباس في الامر بتقديم العمرة مع قوله تعالى

واتموا الحج والعمرة وبقوله عليه الصلاة والسلام بيس الخطيب انت للذي قال ومن
يعصهما فقد غوى قل ومن يعص الله ورسوله ولولا الترتيب لما فرق وبان الترتيب
في اللفظ اسبب والوجوب صالح له فتعين قلنا الترتيب مستفاد من غيره
والبداة بالصفا من الامر والا لما سالوا وليس الانكار لفهم الترتيب بل
لان الامر بالتقديم ينافي الجمع المطلق وتوجه الذم للتاديب بافراد اسم الله
تعالى بالتعظيم لان معصيتهما لا ينفكان والمقصود الترتيب وكون الترتيب
في الوجوب سببا ينتقض برايت زيدا رايت عمرا فانه لا ترتيب اجماعا
ويجوز ان يكون السبب الاهتمام او المحبة استدل القايلون بان الواو
للترتيب بوجوه خمسة الاول قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان الترتيب
بين الركوع والسجود متحقق في الشرع ولا موجب له غير الواو فيكون للترتيب
الثاني سوال الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعاير الله بقولهم بما نبدأ وجوابه عليه السلام ابدوا
بما بدا الله تعالى به يدل على ان الواو للترتيب والا لما سالوا ولما وجب الابتدا
به اذ لا موجب له غيره الثالث ان الصحابة انكروا على ابن عباس حين امر
الناس بتقديم العمرة على الحج مع قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فجعل ه
هذه الاية سند الانكار عليه يدل على انهم فهموا منها الترتيب وتقدم
الحج على العمرة فلو لم تكن الواو للترتيب لما فهموه منها وهم اهل اللسان
والرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم انكر على الخطيب الذي قال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى وقال له بيس خطيب
القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى فدل على ان الواو للترتيب
اذ لو لم تكن للترتيب لما فرق النبي عليه السلام بين العبارتين ه
والانكار على احدهما واستحسان الاخرى الخامس ان الترتيب في اللفظ
امر حادث فلا بد له من سبب والوجوب اي وجود المعطوف عليه على
الترتيب الواقع في اللفظ ما لتقدم والتاخير صالح له اي لكونه سببا
للترتيب اللفظي فتعين لكونه سببا له اذ الاصل عدم غيره فيكون ه
للترتيب اجيب عن الاول لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود ه
مستفاد من الواو بل من غيره وهو فعله عليه السلام فانه قدم الركوع
على السجود وقال صلوا كما رايتموني اصلي وعن الثاني ان البداية بالصفا
مستفاد من الامر وهو قوله عليه السلام ابدوا والا بالواو اذ لو كان
الواو تفيد الترتيب لما سالوا النبي عليه السلام عما يبدوا به لانه ه
حينئذ يستفاد منه البداة بالصفا فدل سوالهم على ان الواو لا تفيد
الترتيب وانهم لم يفهموا الترتيب منها قيل لو كان الواو للجمع المطلق ه
لما سالوا فيتعارضان اجيب اذا كان للجمع المطلق لم يفهم تقدم احدهما

على الاخر ولا بد من ذلك فاحتاجوا الى السؤال عما يبدا به وورد بانه اذا كان
للجمع المطلق يحصل بالطاقة بدون السؤال بان يجمع بينهما في السعي باي طريق
كان والتخيير الى المكلف ويمكن ان يقال انهما وان استويا في عدم الاحتياج
الى السؤال عما يبدا به وورد بانه اذا كان للجمع المطلق يحصل بالطاقة بدون السؤال
لكنهما يفترقان من حيث تحسين السؤال اذا كانت للجمع المطلق ويقبح ان كانت
للترتيب لان الجمع المطلق وان كان يجوز فيه الامران لكن يمتنع وقوع السعي
بدون الابتداء باحدهما في نفس الامر وعدم اطلاعه على دليله يحسن
السؤال لدفع هذا التوهم ولا يمكن ذلك التوهم اذا كانت للترتيب لافادته
سؤالهم وجوب تقديم الصفا على التعيين من غير احتمال بوجه فيقبح
السؤال عن التعيين وعن الثالث لا نسلم ان انكارهم يدل على انهم فهموا
الترتيب من الواو وليس كذلك لجواز ان يكون انكارهم لانهم فهموا ان يكون منها
مطلق الجمع فيقتضي الخروج عن العهدة بتقديم ايهما كان فانكروا عليه
ايجاب تقديم العمرة وقالوا باي دليل تامر بالتقديم والدليل الوارد من
الشارع لا يقتضي ذلك اذ التقديم ليس في الجمع المطلق وعن الرابع ان انكار
النبي عليه السلام على الخطيب وذمه للتاديب بافراد اسم الله بالذكر
عن اسم النبي عليه السلام للتعظيم فان افراده بالذكر ادخل في التعظيم
فذمه على عدم الافراد المخل بالتعظيم وادبه لذلك وعلمه العبارة الموجبة
للتعظيم لا لان الواو للترتيب اذ لا ترتيب بين المعصيتين لان احديهما لا
تنفك عن الاخرى فان معصية الله تستلزم معصية الرسول وبالعكس واذا
لم يتصور الترتيب بينهما لم يكن فرق النبي عليه السلام بين العبارتين لكون
الواو للترتيب قيل لو كان التعظيم في افراد اسم الله تعالى وتركه مخلا به لما وقع
في قوله عليه السلام لا يؤمن احدكم بالله حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما
سواهما **اجيب** بان ايهام التعظيم والتسوية بينهما في الاجلال في جمعهما في الضمير
انما ياتي في حق النبي عليه السلام لقصور معرفتنا لله خصوصا في بداية
الاسلام وقبل الاطلاع على حقيقة الحال من عظمة الله وجلاله وكون الرسول
عبدا مقهورا تحت قدرته ممتثلا لاوامره واما في حقه عليه السلام فلا لانه
اعرف بالله واشد تعظيما له فان المعرفة كلما كانت اتم كان التعظيم اكمل
وعن الخامس لا نسلم ان الترتيب في الوجود صالح لكونه سببا للترتيب في الذكر
فانه ينتقض بقولنا رايت زيدا ورايت عمرا فان [illegible] الترتيب في الذكر متحقق
وهو لا يفيد الترتيب في الوجود بالاجماع ولئن سلم انه صالح لكونه سببا
لكن لا نسلم عدم غيره وتعيينه كذلك فانه يجوز ان يكون سببه زيادة الاهتمام
بالمقدم او زيادة المحبة وغير ذلك مما هو معروف في علم المعاني **قوله تنبيه**
ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمعية عندهما تخريجا في قوله فيمن قال

قيل

قبل المسيس ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث تبين بواحدة عنده
وبالثلاث عندهما وليس كذلك لاختلافهم في موجب هذا التعليق فقال هو
التفريق لان الجزاء الاول تعلق بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث
بواسطتين والمعلق تطلق عند وجود الشرط والوسائط من ضرورات صحة
العطف فينزل حين ينزل متفرقا ومن ضرورته ان تبين بالاولى لا الى عدة
وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى والترتيب في التعليق لا التطليق
فانه لا ترتيب في الوقوع كما لو علق بشروط متفرقة وفرق الامام بان الشروط اذا
تعددت تعددت الاجزية بها بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب
التفرق فكان كما لو اخر الشرط ولما ذكر ان الواو للجمع المطلق اشار الى دفع
وهم قوم من الفقهاء ظنوا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمعية عندهما
وخرجوا ذلك من قول ابي حنيفة فيمن قال لامراته عند المسيس اي قبل الدخول
بها فان المس واللمس كناية عن الجماع ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق انها تبين المراة بطلقة واحدة عنده اي عند ابي حنيفة اذا وجد
الشرط وعندهما تبين بالثلاث عند وجود الشرط فدلت هذه المسئلة
على ان ابا حنيفة جعل الواو للترتيب حيث اوقع الاولى قبل الباقية فلم
يبق لها محل اذ لو كان لمطلق الجمع لقال بوقوع الثلاث كما لو قال لها ان
دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما هو قولهما لان الجمع بحرف الجمع كالجمع
بلفظه وانهما جعلاه للمقارنة حيث اوقعا الثلاث اذ لو لم يجعلاه للمقارنة
بل للترتيب لما اوقعا الثلاث بل الواحد لخروج المحل عن قبول الباقية
واجاب المصنف عن ذلك بان اختلافهم في هذه المسئلة ليس لذلك اي لاجل
اختلافهم في مفهوم الواو وبانه للترتيب او المعية لاتفاقهم على انها للجمع المطلق
بل لاختلافهم في امر اخر وهو موجب هذا التعليق الحاصل بتقديم حرف الشرط
على اجزية متعاطفة بواو العطف فقال ابو حنيفة موجبه التفريق بين الاجزية
في التعلق بالشرط والوقوع لا الاجتماع وذلك لان الجزاء الاول تعلق بالشرط
بلا واسطة شيء والجملة كاملة مستغنية عما بعدها لاشتمالها على الشرط
والجزاء واول الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغيره والجزاء الثاني
يتعلق بالشرط بواسطة الاول لانه ناقص فيتوقف على الاول في الافادة
لتصير كاملة بما تكملت به الاولى اذ لو افردت لم تفد فتصير متعلقة
بالشرط لاشتراكهما معا بالعاطف بعدها فثبت ان تعلق الثاني بواسطة
الاول وبعده وكذا تعلق الجزاء الثالث بالشرط بواسطة الاول والثاني
لنقصانه وافتقاره الى الثانية كما مر واذا كان تعلق الثاني بالشرط بعد
الاول وتعلق الثالث بعدهما تنزل على هذا الترتيب لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجوده ولو كانت منجزة على الترتيب لوقعت مرتبة كما في قوله انت طالق

وطالق وطالق فكذا اذا كانت معلقة على الترتيب ومن ضرورته ان تبين بواحدة قبل
الباقية فلا يبقى محلا لها لانها غير معتدة ولا يتغير هذا الموجب للواو لانها لا تقتض
المعية او الترتيب بخلاف ما لو اخر الشرط عن الاجزية حيث يقع الثلاث لان اول الكلام
يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا له وهنا كذلك لان اول الكلام تنجيز للطلاق
والشرط يجعله تعليقا فتوقفت الاجزية هنا على الاخر فتعلقت بالشرط معا بغير
واسطة فتنزلن كذلك واشار بقوله والوسايط من ضرورة صحة العطف الى
ما مر من ان الثاني والثالث يتعلق بالشرط بواسطة ولو قدم على قوله والمعلق
لكان اولى لانه من تتمته لبيان الواسطة وقالا اي ابو يوسف ومحمد موجب هذا
التعليق الاجتماع دون التفريق لان الجزا الاول جملة تامة مع الشرط كاملة
والجزا الثاني ناقص فيشارك الاولى في الشرط لعطفها عليها ويجعل المذكور
في المعطوف عليه معادا في المعطوف فيشارك فتصير الثانية مساوية للاولى في
التعلق بالشرط بغير واسطة وقام حرف العطف مقام ذكر الشرط وكذلك الثالثة
فتتعلق الاجزية الثلاثة بالشرط على السوا فوقعت معا لقبول المحل واشار بقوله
والترتيب في التعليق لا التطليق الى الجواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
انا نعلم ان الاجزية مترتبة لانها صادرة من المتكلم في ازمنة متعاقبة واذا
كانت مترتبة فكذلك تقع كذلك الا واحدة لعدم بقا المحل لغيرها تقرير الجواب
ان الترتيب الحاصل في الاجزية باعتبار التلفظ بها متعاقبة في ازمنة انما
هو ترتيب في التعليق اي في التكلم لا في التطليق لان كلامه انما يصير تطليقا
بعد الشرط لا قبله والشي لا يوصف بالترتيب قبل وجوده والترتيب في التعليق
لا يوجب الترتيب في التطليق كما لو علق بشروط متفرقة بان كرر الشرط والجزا
فقال لها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
فانت طالق فانه يقع في هذه الصورة الثلاث عند وجود الشرط بالاتفاق
فكذا فيما نحن فيه وقوله فانه لا ترتيب في الوقوع ليس كما ينبغي لانه في بيان
ان التطليق ليس بمرتب والغرض من اثباته استباحة عدم الترتيب في الوقوع
منه فلا يناسب اثبات عدم ترتبه بعدم الترتيب في الوقوع وفرق الامام ابو
حنيفة بين ما نحن فيه وبين ما لو علق بشروط متفرقة بان الشرط اذا تعدد
تعلقت الاجزية به من غير واسطة لاستقلال كل جزا بشرط وعدم افتقاره الى
الواسطة فتنزل عند وجود الشرط كذلك بلا توقف شي منها على نزول شي اخر
فتنزلن معا بخلاف ما نحن فيه لاعتبار الواسطة كما مر والتفرق الحاصل للاجزية
في الزمان اذا كرر الشرط لا يوجب تفرقها في التعليق بان يتعلق الثاني بواسطة
الاول لاستغنائه بالشرط وعدم افتقاره الى الاول فتكون كما لو اخر الشرط
كما مر حيث ينزل المجموع عند وجود الشرط لكون الجميع متعلقا بالشرط بلا واسطة
قوله نقوض واجوبة اذا قال لغير الملموسة انت طالق وطالق وطالق بانت بواحدة

واذا زوج امتين بغير اذن الزوج والمولى ثم اعتقهما معا لم يبطل النكاح مطلقا
او متفرقا بطل في الثانية او هذه حرة وهذه كان كالتفريق وهاتان من الترتيب
ولو زوج اختين في عقدين فاجازهما الزوج ان معا بطلا او متفرقا بطل الثاني
او حرت هذه وهذه بطلا ولو قال من مات ابوه عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء
اعتق ابي في مرضه هذا وهذا متصلا عتق من كل ثلثه او متفرقا عتق الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث وهاتان من المعية وجواب الاولى انه منجز
فلم يتوقف اول كلامه فنزل وارتفعت المحلية فلم يلحق الثانية واما الثانية
فعتق الاولى ابطل محلية الوقف في الثانية لعدم حل الامة على الحرة فبطل
قبل التكلم بعتقهما ولا تدارك لفوات المحل في حق الوقف واما الثالثة
فاول الكلام يتوقف على اخره اذا غيره وصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره
لسلبه وكان كالشرط والاستثنا لا لاقتضا المعية واما الرابعة فكذلك
لان موجب صدره العتق بغير سعاية وعند الضم يتغير الى رق عنده و
كالمكاتب وعندهما الى شغل ذمة عندهما كالحر المديون لما بين ان الواو
لمطلق الجمع اشار الى اربعة مسايل وردت نقوضا عليه والى اجوبتها
الاولى اذا قال رجل لغير الملموسة اي لزوجته قبل الدخول بها انت طالق
وطالق وطالق كانت مطلقة واحدة وهذه تدل على ان الواو للترتيب
لان الاولى وقعت قبل الثانية والثالثة فلم يبق المحل فلغتا ولو كان لمطلق
الجمع لوقعت الثلاث معا كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الثانية اذا زوج
فضولي امتين برضاهما من اخر في عقد او عقدين بغير اذن الزوج
وقبل عنه فضولي وبغير اذن المولى كان النكاح موقوفا على اذنهما
فلو اعتقهما المولى معا بان قال اعتقتهما لم يبطل النكاح مطلقا اي لا يبطل
نكاحهما ولا نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لا في حال
العقد لانهما امتان ولا في حال الاجازة لانهما حرتان معا وصار النكاح
لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقوفا على اجازة
الزوج فله ان يجيز نكاحهما او ايهما شا ولو اعتقهما متفرقا بان اعتق
احداهما اولا ثم اعتق الاخرى بكلام مستقل بطل نكاح الثانية لعدم
جواز نكاح الامة على الحرة وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج
وصار لازما من جانب المولى بالعتق ولو اعتقهما بحرف العطف فقال
هذه حرة وهذه حرة كان حكمه كالتفريق بان اعتقهما متفرقا وهو ان
يبطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ويصير
لازما من جانب المولى وهذه صورة النقض فانها تدل على ان الواو
للترتيب حيث جعل حكمها كالتفريق اذ لو كان لمطلق الجمع لما بطل نكاح
واحدة منهما بل يبقى نكاحهما موقوفا على اجازة الزوج كما لو اعتقهما معا

والتقييد بعدم اذن المولى والزوج لا حاجة اليه في المقصود اذ لو كان باذن الزوج دون
المولى او بالعكس ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج لحصل المقصود ايضا ولهذا وضع
شمس الائمة المسئلة بدون اذن مولاهما فقط لكن المصنف تبع فخر الاسلام في ذلك ه
وهاتان من الترتيب اي المسئلة الاولى وهي انت طالق وطالق وطالق والثانية وهي هذه
حرة وهذه حرة يدلان على كون الواو للترتيب فانتقض بهما كون الواو للجمع المطلق
الثالثة اذا زوج رجل اختين في عقدين بغير اذنهما فاجاز الزوج نكاحهما معا بان
قال اجزت نكاحهما معا بان قال اجزت نكاحهما بطل النكاحان ولو اجازهما متفرقا
بان قال اجزت نكاح فلانة اولا ثم اجاز بعد ذلك نكاح الاخرى بطل النكاح
الثاني لئلا يلزم الجمع بين نكاح الاختين ولو اجاز نكاحهما بحرف العطف فقال اجزت
نكاح هذه وهذه يدل على ان الواو للمقارنة وانما قيد بقوله في عقدين لانه لو زوجهما
في عقد واحد لا ينفذ بحال الرابعة اذا قال من مات ابوه وخلف ثلاثة اعبد فقط
وقيمتهم متساوية ولا وارث له غيره اعتق ابي في مرض موته هذا العبد وهذا
وهذا وهذا في كلام واحد متصل بعضه ببعض بحرف العطف من غير ان يفصل بينهما
بشيء فانه يعتق من كل واحد من العبيد ثلثه وان اقر متفرقا بان قال اعتق ابي ه
هذا ثم سكت وقال الاخر اعتق ابي هذا ثم سكت وقال الاخر اعتق ابي هذا اعتق
كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر للاول بالعتق فقد اقر له بثلث
المال وعتق من غير سعاية لعدم المزاحم ولما اقر للثاني بالعتق فقد اقر له بنصف
الثلث لكونه شريكا للاول فيه واراد بذلك تغيير ما ثبت للاول من الثلث الى
نصفه واثبات ذلك للثاني فصدق في حق الثاني في ثبوت نصف الثلث له ه
فعتق نصفه ولم يصدق في تغيير حق الاول لان المغير انما يعتبر بشرط الوصل
ولم يوجد واذا اقر للثالث فقد زعم ان الثلث بين الجميع اثلاثا وفيه ابطال
حق الاولين فالحكم بتساويهم في استحقاق الثلث عند اقراره متصلا بالعطف
بالواو يدل على كونه للمقارنة دون الترتيب اذ لو كان للترتيب لكان الحكم
كما لو اقر متفرقا وهاتان المسئلتان وهما الثالثة والرابعة من المعية اي
مما يدلان على كون الواو للمعية ثم اشار الى اجوبة هذه النقوض فقال وجواب
الاولى انه اي الايقاع فيها وهو قوله انت طالق منجز لعدم الشرط والكلام
الاول تام صادر من الاهل في المحل فلا يتوقف على اخره لانه ليس في اخره ما
يغير اوله من شرط او غيره فيعمل عمله فينزل به الطلاق في المحل قبل التلفظ
بالثاني والثالث وارتفعت محلية المراة لوقوع الطلاق عليها لكونها غير
معتدة فلم يلحق الطلقة الثانية بها فلغت وكذا الثالثة لعدم المحل فالترتيب
ثبت بوقوع الاولى دون الباقية بهذا الطريق لا لكون الواو للترتيب فلا
يرد النقض وهذا بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لكون الكل كلاما واحدا
فلذلك وقعت الثلاث بخلاف ما لو كانت الطلقات الثلاث معلقة بشرط

في اخرها التوقف الكل عن العمل الى لحوق الكل لكونه مغيرا ولهذا لك وقعت الثلاث
عند وجود الشرط على قول ابي يوسف يقع الاول قبل الفراغ من التكلم بالثاني ه
وعند محمد انما يقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ه
مغيرا قال ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم
بالثاني كذا ذكره شمس الائمة وهذا صحيح ان كان مراد محمد ان وقوع الاول حقيقة
انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو ظاهر النقل وان كان مراده ه
ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما حصل بعد الفراغ منه بعد الفراغ
منه فلا يرد هذا وعلى هذا ينبغي ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان
الكلام لا يلتئم الا به ويظهر عنده لذا ان الاول واقع عند الفراغ عنه قبل
التكلم بالثاني والثالث واما جواب المسئلة الثانية انه لما تلفظ بقوله هذه حرة
يثبت الحرية في المشار اليها قبل التلفظ بقوله وهذه لانه كلام تام وليس في
اخره ما يغيره ثم عتق الاولى ابطل محلية التوقف اي محلية توقف النكاح في الامة
الثانية لعدم حل نكاح الامة على نكاح الحرة ابدا فكذا توقفا لان النكاح ه
الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فيكون بمنزلة غير المنعقد
والامة ليست محلا لابتداء النكاح على الحرة فكذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع
توقف نكاح الحرة فاذا اعتقت الاولى بمجرد قوله هذه حرة قبل التلفظ بقوله
وهذه زالت محلية توقف نكاح الثانية واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه
باعتاقها بعد ذلك لان الموقوف لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جا
في ثبوت العتق لوجود اللفظين متعاقبين لا لكون الواو للترتيب فلا يرد
النقض واما الجواب عن المسئلة الثالثة وهي نكاح الاختين فلم يثبت المعية
فيها بالواو بل لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا له وههنا
كذلك لان صدر الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لجواز النكاح
الموقوف واخره وهو قوله وهذه تسلبه اي تسلب جوازه لانه يحصل به الجمع
بين الاختين في النكاح وسلب الجواز مغير له بالتضمن لضرورة فيتوقف اوله
وهو قوله اجزت نكاح هذه في العمل على لحوق الاخرى وهو قوله وهذه ه
فصارا عاملين معا فيفسد نكاحهما ضرورة الجمع بين نكاح الاختين فيكون العلة
بمنزلة الشرط والاستثناء في تغيير اول الكلام بهما وتوقفه على اخره لوجود
الجامعة وهو كون الاخر مغيرا للاول فثبت ان المقارنة انما جاءت لكون الاخر
مغيرا للاول لا لكون الواو للمعية فلا يرد النقض واما الجواب عن المسئلة
الرابعة فكما في الثالثة لكون الاخر مغيرا للاول لا لاقتضاء الواو المعية وذلك
لان موجب صدر الكلام وهو قوله اعتق ابي هذا عتق العبد المشار اليه بغير
سعاية لو سكت عليه لانه يخرج من الثلث وعند الضم اي ضم قوله وهذا وهذا

اليه بتغير حكمه الي رق عنده اي عند ابي حنيفة لانه يجب عليه السعاية في ثلثي القيمة والمستسعي رقيق عنده في الاحكام كالمكاتب غير انه لا يرد الي الرق ه بالعجز وعندهما ان لم يتغير حكمه الي رق عنده اي عند ابي حنيفة لانه تجب عليه السعاية لكن يتغير من براءة ذمته الي شغلها بالدين بسبب السعاية في ثلثي القيمة كالحر المديون بناء على تجزي العتق وعدمه فعنده معتق البعض لم يعتق كله ما لم يود ما عليه وعندهما عتق وعليه اداء ما عليه **قوله قاعدة** اذا عطفت جملة على جملة اخري فان كانت الثانية تامة لم تشارك الاولى في الحكم وقد يسميها بعضهم واو الاستيناف كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق او ناقصة فالاصل مشاركتهما فيما ثبت به بعينه كان دخلت الدار فطالق وطالق تعلقت الثانية بعين الشرط وانما يقدر معادا اذا امتنعت الشركة كجاني بكر وزيد لاستبداد كل بمجي ملسا بين ان الواو لمطلق الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في امر والاشتراك بينهما اراد ان يشير الي تفصيل ذلك الاشتراك في قاعدة فقسمه الي قسمين احدهما الاشتراك في الحصول دون الحكم والثاني في الحكم ايضا فقال اذا عطفت جملة على اخري فان كانت الثانية وهي المعطوفة تامة بنفسها غير مفتقرة الي الاولى فيما تتم به لم تشارك الاولى في الحكم لكونها مستقلة بالحكم وانما تشاركها في الحصول فقط كما تقول زيد قائم وعمرو جالس وقد تسميها اي الواو الداخلة في الجملة الثانية المعطوفة بعض العلماء واو الاستيناف وواو الابتدا لكون المعطوف بها كلاما مبتدا مستانفا حيث لم تشارك الاولى في الحكم لان المشاركة ليست من لوازم مطلق العطف وانما هو لاجل افتقار المعطوف لعدم افادته لكونه بدون الاشتراك فاذا تم بنفسه زال الموجب للاشتراك ومثال هذا العطف قولك هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية جملة تامة لاشتمالها على المبتدا والخبر فلا يفيد العطف على الاولى اشتراكهما معها في الحكم ولهذا طلقت الثانية واحدة ولم تشارك الاولى في الثلاث وان كانت الجملة الثانية ناقصة فالاصل مشاركتها ه مع الاولى في الحكم فيما تمت به الاولى بعينه ان امكن كي لا يلغوا الا ان يجعل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان المشاركة ضرورة نقصانها فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بمشاركتها في عين ما تثبت به الاولى اذا امكن فلا يعدل الي جعله معادا بلا ضرورة لانه اضمار على خلاف الاصل فاذا قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وطالق تعلقت الثانية بعين الشرط المذكور في الاولى لامكان كون دخول واحد شرط الجزائين فصاعدا ولا يجعل الشرط معادا في الثانية حتى يصير بمنزلة قوله انت دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاعادة اضمار على خلاف الاصل فلا يصير معادا بلا ضرورة مع امكان المشاركة في عين

الشرط

الشرط المذكور وثمرة عدم الاعادة تظهر فيما لو قال هذا الكلام لغير المدخول بها فانه اذا لم يجعل الشرط معادا يقع به عليها طلقة واحدة عند ابي حنيفة اذا وجد الشرط لتعلق الثانية بعين الشرط الاول بواسطة الاولى مرتبان في التعليق فينزلان كذلك فلا يبقي المحل بعد وقوع الاولى وعندهما يقع طلقتان كما عرف تحقيق هذا ولو جعل الشرط معادا يقع ثنتان عنده ايضا كما قلنا فيمن كرر الشرط لانه حينئذ تتعلق الثانية بالشرط بغير واسطة الاولى وتظهر الثمرة ايضا فيمن قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق فان جعل الشرط معادا في الثانية يكون هذا الكلام يمينين فيتكرر الشرط فيتكرر به الجزاء فيقع طلقتان وان لم يجعل معادا كان يمينا واحدا فلا يقع الا طلقة واحدة فيها هذا منتقض بقوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث جعل الكلام الاول كالمعاد في الثانية ولهذا طلقت ثلثا ولم يجعل مشاركة للاولى في عين ما ثبت به وهو الثلاث حتى ينقسم عليهما وتطلق كل واحدة ثنتين كما في قوله لفلان على الف ولفلان حيث قسم الالف عليهما تحقيقا للشركة وكان ه لكل واحد خمسمائة ولم يجعل معادا حتى يجب لكل منهما الف **اجيب** بانه انما جعل معادا لامتناع الشركة لوجهين احدهما تنصيص الزوج على الثلاث وفيه اشارة الي ان الابانة قصده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك وبالانقسام يقع اربعة ولا دلالة للثلاثة عليها ونوقش في الوجه الاول بانا لا نسلم ان تنصيصه على الثلاث اشارة الي ان قصده اثبات الحرمة ه الغليظة وانما كان ذلك اشارة الي ذلك لو لم يعطف الثانية عليها وعند العطف الظاهر ان قصده المشاركة بينهما في الثلاثة وهي الثاني بانا ه لا نسلم انه يفوت بالانقسام موجب الكلام بالكلية بل فيه ثبوت موجبه مع شي اخر باقتضائه لانه لما اقتضى الانقسام ثبت لكل منهما طلقة ونصف والطلقة لا تتجزي فتكمل لكل واحد منهما طلاق والاقتضاء وان كان على خلاف الاصل فالاعادة ايضا على خلاف الاصل وليس احدهما اولى وان امتنعت مشاركة الثانية للاولى في عين ما تمت به الاولى معادا في الثانية كي لا يلغو ابدا لالة العطف والاضمار وان كان على خلاف الاصل لكن ادركا به بالقرينة اولى من الغاء الكلام وذلك مثل جاءني زيد وعمرو فانه لا يمكن اثبات المشاركة بينهما في مجي واحد لاستبداد كل منهما بمجي على حدة فيجعل جاءني معادا لضرورة تصحيح الثانية **قوله** مسئلة وقد تستعار للحال والمجوز الجمع وقد اختلفت فروع هذا الاصل فالواو في اد الفا وانت حر وانزل وانت امن للحال حتى يتقيد العتق بالاداء والامان بالنزول وانت طالق وانت مصلية او مريضة لا يتقيد ويحتمله بالنية وخذ هذا المال واعمل به في البز لا يتقيد مطلقا وطلقني ولك الف مختلف قال ابو حنيفة لا يجب شي بالطلاق

واوجبناه حملا على الحال وعلى الباء مجازا بدلالة الخلع فانه معاوضة كما حمل هذا الطعام وكك درهم قال لا تصلح المعاوضة دليلا لانها من عوارض الطلاق والمعارضة في الاجارة اصلية والامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا الشرط يحمل عليه وانت طالق ماء وانت مصلية يحتمل الحال فصحت النية والعمل في المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فلم يتقيد فانضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال تقيد والا فان احتمل فالمعتبر النية والا كانت لعطف الجملة المتغايرة حقيقة الواو واراد ان يبين ما استعير له فقال وقد يستعار اي الواو للحال وتستعمل لربط الجملة الحالية بما قبلها وان كانت في الحال استعارة لا حقيقة لاستعمالها في غير الموضوع له لانها حقيقة في العطف ولا عطف في الحال فكان مجازا فيه والمجوز للاستعارة مطلق الجمع فانه متحقق بين الحال وذي الحال كما هو متحقق بين المعطوفين وقد اختلفت فروع هذا الاصل وهو كون الواو للحال ليست على نسق واحد فان في بعضها جعلت الواو للحال بلا نية وفي بعضها لم تجعل له وان نوى وفي بعضها محتمله للحال فتفتقر الى النية وفي بعضها اختلف في كونها للحال فقالوا اذا قال المولى لعبده اد الي الفا وانت حر او الامام لحربي انزل وانت امن الواو فيهما للحال حتى يتقيد العتق بالاداء الا لعقل لا يعتق قبله ويتقيد الامان بالنزول فلا يثبت قبله لان الاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار راكبة فانت طالق لكن يتعلق طلاقها بالركوب كما يتعلق بالدخول فكانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن وانما جعل الواو فيهما للحال لانها لا تصلح للعطف لفقد شرط صحته او حسنه لانه لا بد للعطف من نوع اتصال بين المعطوفين وهنا بين الجملتين كمال انقطاع لان الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية فحملت على الحال فقيل كون الواو للحال تقتضي كون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول لدخول الواو فيهما لا في الاداء والنزول لان الشرط ما دخل عليه الواو دون غيره كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى الحال كان المرض شرطا للاطلاق وما قررتم عكس ذلك وحينئذ لا يتعلقان بالاداء والنزول لتقدم الشرط على المشروط اجيب بان الكلام محمول على القلب كقوله اعرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وكقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها لان مجيء الباس وهو العذاب مقدم على الهلاك وهذا شايع في الكلام فكان التقدير كن حرا وانت مود الي الفا وكن امنا وانت نازل وهذه حينئذ يكون الحال الاداء والنزول فيتعلق الجزاء بالاداء والامان بالنزول وانما حمل على هذا لعدم امكان جعل الحرية والامان شرطا يتعلق به الاداء والنزول لانه انما يتمكن المتكلم من تعليق ما يمكن من تنجيزه وهو لا يتمكن من تنجيز

الادا

44

الاداء والنزول فلا يصح تعليقه ولانه لا يلزم من وجود الحرية الاداء ولا من وجود الامان النزول ولو كانا شرطين للزم من وجودهما وجودهما لانه يلزم من وجود الشرط وجود الشرط المعلق به وقالوا في قول الرجل لامرأته انت طالق وانت تصلين او انت طالق وانت مصلية لا يتقيد الطلاق بالصلاة والمرض في القضاء بل يقع في الحال لامكان حمل الواو على حقيقة العطف لوجود التناسب الصحيح له بين الجملتين لكونهما اشهر ولكنه يحتمل التقييد بالصلاة والمرض بالنية لاحتمال كون الواو للحال والطلاق قابل للتعليق بها فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وتعلق الطلاق بها فيما بينه وبين الله تعالى وصار كانه قال انت طالق في حال صلاتك وحال مرضك لكن لا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقالوا ايضا في المضاربة اذا قال رب المال لاخر خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز لا يتقيد اي المضاربة بالبز مطلقا اي نوى بالواو في قوله واعمل به في البز الحال او لم ينو لتعينها للعطف لتحقق المناسبة المصححة له بين الجملتين لكونهما فعليتين ولا مانع فيهما يمنع منه فوجب حملها على الحقيقة مهما امكن ولا يصلح كونها للحال لان الاخذ لا يكون في حالة العمل اذ العمل بعد الاخذ فلا يكون للحال وان نوى فحمل قوله واعمل به في البز على المشورة دون الشرط والبز متاع البيت من الثياب خاصة وعن الليث انه ضرب من الثياب وعن الجوهري انه من الثياب امتعة البزانة والبزازة حرفة وقال محمد رحمه الله البز في عرف اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن دون الصوف والخز واختلفوا في الواو التي في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف فقال ابو حنيفة انها واو العطف دون الحال حتى لو طلقها لا يجب له عليها شيء بالطلاق وقالا عليه الالف اذا طلقها وجعلا كلامها للمعاوضة بطريقين احدهما انهما حملا الواو على الحال بدلالة المعاوضة فان ظاهر كلامها انها قصدت الخلع وهو معاوضة من جانبها ولهذا صح رجوعها قبل ايقاعه كانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف عوضا عن الطلاق الموجب لسلامة نفسي لي والاحوال شروط فصار معناه طلقني بشرط ان يكون لك الف فاذا قال الزوج طلقتك كان تقديره طلقتك بذلك الشرط اي ان قبلت الالف وقد ثبت قبولها بدلالة قولها فيجب عليها المال كما في قوله اد علي الفا وانت حر وثانيهما حملا الواو بمعنى الباء بدلالة المعاوضة ايضا لما ذكرنا انها قصدت الخلع والمناسب للمعاوضة الباء دون الواو ولانه لا يعطف احد العوضين على الاخر فحمل الواو على الباء مجازا لتناسب المعاوضة والمجوز وجود معنى الجمع الذي هو معنى الواو في الالصاق الذي هو معنى الباء كانها قالت طلقني بالف درهم وهذا كما حمل الواو في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم على الباء بدلالة المعاوضة

فان الظاهر من حال المتكلم قصد المعاوضة وجعل كانه قال احمله بدرهم ويكون
اجارة بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به في البز فانه لا يجوز حمله على الباء
بدلالة المعاوضة هناك لانه حينئذ يصير كانه قال خذ هذا المال بالعمل في البز
فيصير العمل في البز عوضا عن المال ويجب العمل على المضارب بنفس اخذ المال وليس كذلك
ولا يمكن حمله على الحال ايضا لانه يفضي الى المعاوضة والمضاربة امانة اولا
ووكالة بعد الاخذ في العمل وشركة عند الربح ولا يجب عليه العوض في شيء من الاحوال
فبقيت الواو للعطف فكان مشورة وقال ابو حنيفة في جواب ما قالا انه لا يصلح
للمعاوضة في الطلاق فيجب العمل بها ما امكن والمعاوضة عارضة في الطلاق
لوجود الطلاق بدون العوض وهو الغالب وايجاب المال فيه نادر وهذا لان
البضع في حالة الخروج غير متقوم فلا يحتاج الى العوض فيكون المال فيه
وهذا الاخر عارضا بالتزام المراة اذ لو كان اصليا لما وجد بدونه فلا يصلح
العارض ان يكون معارضا للاصل وهو العمل بالحقيقة اذ العارض لا يعارض
الاصلي فجعل قولها ولك الف اخبارا منها بان له الفا في البيت او وعدا
منها اياه بالمال والمواعيد لا تلزم ولئن سلم انه يحتمل لذلك لا يحمل على
الحال ليجب المال اذ المال لا يجب بالشك بخلاف الاجارة فان المعاوضة
فيها اصلية لانها بيع المنافع بعوض فيصلح ان يعارض الاصل وهو كون
الاصل في الكلام الحقيقة فلا يلزم من ترك حقيقة المال بدلالة المعاوضة في احمل
ولك درهم لكونها اصلية تركها في قوله طلقني ولك الف لكونها عارضة
ثم اشار الى الفرق بين ما نحن فيه وبين قوله اد الي الفا وانت حر بقوله
والامر باداء الالف اي امر المولى عبده باداء الالف مطلقا من غير تقييد
بعقد او اصطلاح لا معنى له الا شرطا اي لا يجعله شرطا بتعليق العتق به
فوجب الحمل على الشرط بجعل الواو للحال لانه لا يصلح لغيره اذ لا يصلح للايجاب
ابتداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة لانها لا تكون
الا بعقد ولانها لا تزيد في شهر على عشرين درهما او ثلاثين وليس هنا امر آخر
يصلح له والاصل عدمه ثم فرق بين قوله اد الي الفا وانت حر وبين
قوله وانت طالق كلام تام مفيد بنفسه غير محتاج الى جعل ما بعده حالا
مثل احتياج اد الي الفا وانت حر فقوله وانت مصلية ايضا جملة تامة
ليس فيها دلالة على الحال لان الاصل في التصرفات التنجيز والتعليق
بعارض الشرط فلا يثبت بمجرد الاحتمال مع امكان الاصل ولا رجحان له
لعلاة والمرض مظنة الاكرام والمحبة والشفقة فلا يصلح دلالة على
الحال بل يحمل العطف على الحقيقة لكون الجملتين اسميتين ولكنها تحتمل
ان يكون حالا فاذا نوى صدق ديانة لا قضاء لخلاف الظاهر واما
مسألة المضاربة وهي قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز

45

فالواو فيها لا تصلح للحال لان العمل لا يصلح ان يكون حالا للاخذ لانه لا
يقارنه في الوجود فلا يتقيد المضاربة به بل يبقى مطلقة في البز وغيره كما تقدم
ثم اشار الى ضابط كلي يفرق به بين واو العطف وواو الحال وهو انه يعتبر
صلاحيته للحال والعطف وعدم صلاحيته لهما فان كانت صالحة للحال وتعينت
صلاحيتها له حملت عليها وذلك بان لا يمكن حمله على العطف لاختلاف الجملتين
كما في قوله اد الي الفا وانت حر وحينئذ يتقيد ما قبله به وان كانت محتملة
لكل منهما كما في قوله انت طالق وانت مصلية فالمعين للحال النية وان لم يصلح
للحال تعينت للعطف كما في مسألة المضاربة **قوله** مسألة الفاء للتعقيب
من غير مهلة بالنقل ولهذا دخلت في الاجزية وتدخل على حكم العلة كجاء الشتاء
فتاهب ولن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه دل
على الحكم حكم الشراء بواسطة الملك ولو قال بعتك هذا العبد بكذا فقال
فهو حر كان قبولا لا بالواو وان دخلت الدار فانت طالق فطالق لغير
ملموسة بانت بالاولى لما فرغ من مباحث الواو شرع في مباحث
الفاء لانها من حروف العطف فقال الفاء للتعقيب اي لوجود الثاني
بعد الاول من غير مهلة وموجب هذا المعنى بالنقل عن ائمة اللغة
واذا قيل جاء زيد فعمرو فمدلوله يجيء عمرو عقيب يجيء زيد بزمان وان
لطف ولا تكون بينهما مهلة ولهذا اي لاجل ان الفاء للتعقيب بلا مهلة
دخلت في الاجزية لوجودها عقيب الشرط بلا مهلة فناسب دخولها فيها
ولهذا المعنى ايضا يدخل على حكم العلة لانه من شان الحكم ان يوجد عقيب
علته بلا تراخ كما في قولهم جاء الشتاء فتاهب فان مجيئه علة التاهب
لما يحتاج اليه لدفع البرد من الفرو وغيره وكما في قوله عليه السلام
لن يجزي والد ولده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه دخول الفاء على
فيعتقه دل ان العتق حكم الشرى بواسطة الملك والشراء علته
واشار بقوله بواسطة الملك الى الجواب عما يقال ان الاعتاق لا يصلح
حكما للشراء لانه لازالة الملك وحكم الشراء اثباته فينافيه والمنافي
لا يصلح حكما له تقرير الجواب ان الاعتاق لا يصلح حكما للشراء ابتداء
واما بواسطة الملك فيصلح له فانه بالشراء يصير مالكا والملك في القريب
علة العتق فيصير مضافا الى الشراء بواسطة الملك حتى يثبت عتقه بمجرد
شرائه ولا يتوقف على الاعتاق بعده كما هو مذهب الظاهرية تمسكا
بظاهر هذا الحديث وهذا لان المعنى فيشتريه فيعتقه بذلك
الشراء بعينه لا بالاعتاق اخر بعده كما في قوله اطعمته فاشبعته اي
بذلك الاطعام لا بشيء بعده واسقيته فارويته اي بذلك الاسقاء
وعلمته فهذبته اي بذلك التعليم بعينه وضربته فاوجعته اي بذلك

الضرب بعينه وهذا لان الاشباع لو لم يكن بعين ذلك الاطعام والاعتاق بعين
ذلك الشرا لم يكن متصلا به بل منفصلا عنه وهو خلاف موجب الفا حتى قال
اصحابنا لو اشتراه اباه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة لاتصال النية
بالاعتاق خلافا لزفر والشافعي ولاجل كونها للتعقيب لو قال المولى لاخر
بعتك هذا العبد بكذا فقال المشتري فهو حر كان قوله فهو حر قبولا منه
للبيع ثم اعتاقا قاله لان ذكره بحرف التعقيب عقيب الايجاب يقتضي ترتب الحرية
على ما قبله ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت بالاقتضا
ويصير كانه قال قبلت فهو حر ولو قال قبلت فهو حر ولو قال وهو حر بالواو
او هو حر بدون الواو والفا لا يكون قبولا ولا يعتق العبد به لانه ليس
فيه ما يوجب التعقيب المقتضي للقبول فيبقى محتملا لرد الايجاب والانكار
عليه بالاخبار عن الحرية الثابتة قبل الايجاب كانه قال اتبيعه وهو حر
والحر لا يقبل البيع او هو حر فكيف تبيعه فلا يثبت القبول بالشك ٥
ولما ذكر من معنى الفا قالوا اذا قال الرجل لامراته قبل الدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت بانت بالطلقة الاولى وتلغوا
الثانية لوقوع الاولى قبل الثانية فلم يبق محلا لها لكونها غير معتدة ٥
فلم يمكن ترتيب الثانية عليها فلغت **قوله** مسئلة وقد يدخل على العلل الدائمة
لتراخيها معنى كابشر فقد اتاك الغوث وادّ الفا فانت حر وانزل فانت
امن لم يتقيد بالادا او النزول كانه قيل وقد عتقت وامنت لما
بين ان الفا تدخل في الحكم دون العلة لان العلة لا تترتب على المعلول
اراد ان يبين ان الفا قد تدخل على العلل في بعض الصور وتشير الى
سبب دخولها عليها فقال وتدخل اي الفا على العلل الدائمة التي هي دائمة
الوجود بعد وجود المعلول لانها اذا كانت دائمة يتراخى وجودها عن ابتدا
وجود الحكم فتدخل الفا عليها بالنظر الى هذا المعنى وذلك كما يقال
لمن هو في ضيق او قيد ظالم اذا ظهرت اثار الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث
اي المغيث فدخلت الفا على اتيان الغوث الذي هو علة الابشار باعتبار
دوامه بعد ابتدا وجود الابشار ويسمى هذا فا التعليل لانها بمعنى اللام
وكانه قيل ابشر لانه اتاك الغوث والابشار لازم ومتعد وهنا لازم
ومن هذا القبيل قول المولى لعبده اد الي الفا فانت حر وقول الامام ٥
للحربي انزل فانت امن فان الحرية علة لادا المال والامان علة للنزول
فيعتق العبد للحال ويصير الحربي امنا لذلك ولا يتقيدان بالادا والنزول
لكون الفا للتعليل فيكون كلامه بمنزلة قوله اد الي الفا فانك قد عتقت ٥
اي لانك قد عتقت وكذا انزل فانك قد امنت ولو صرح باللام لما تقيدا بهما
فكذا اذا صرح بما في معناهما وهو الفا ودخول الفا عليهما باعتبار انه يستمر

وجودها فيشبهان المتراخي واورد ان الادا صالح لكونه علة للحرية والنزول
للامان فلم لا جعلتم قوله اد الي الفا علته وقوله فانت حر معلولا له ٥
وكذا فانت امن معلولا لقوله انزل كما هو حقيقة الفا في دخولها على الحكم
ويكون التقدير ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن كما في صورة
الواو واجيب لو جعلنا كذلك احتجنا الى اضمار الشرط وهو على خلاف
الاصل لا يصار اليه الا لضرورة وورد دخول الفا على العلة ايضا على
خلاف الاصل فليس احدهما اولى من الاخر اجيب ما اخترناه اولى من
الاضمار لان فيه عملا بحقيقة الفا من وجه لبقا العلة المستمرة بعد وجود
المعلول فكان فيها معنى التعقيب من هذا الوجه والاضمار مجاز حرف ليس فيه
عمل بالحقيقة من وجه **قوله مسئله** ثم للتراخي بالفعل وقيل لا ترتيب
في الجمل ثم اهتدى ثم كان من الذين امنوا وقيل يحمل على دوام الاهتدا
والايمان ومعنى التراخي عند ابي حنيفة انقطاع الكلام واستينافه ٥
معنى اعطا للتراخي حكمه وجعله راجعا الى الوجود لا التكلم فاذا قال
لغير الملموسة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان فعلت بانت بالاولى ولو قدم
الشرط تعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث ولو كانت ملموسة نزل
الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر وان قدم تعلق الاول ووقع
الباقي وعندهما تعلق الكل ونزل مرتبا **كلمة** ثم وضعت للتراخي بين ٥
المعطوفين بزمان فاذا قيل جا زيد ثم عمرو واذا تراخى مجي عمرو بزمان
والدليل على انها موضوعة لهذا المعنى النقل عن ايمة اللغة رحمهم الله
وقيل لا ترتب في الجمل المعطوفة بعضها على بعض فلا يدل كلمة ثم على
التراخي فيها بدليل قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا
ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعم الى قوله ثم كان من الذين
امنوا فان كلمة ثم في هاتين الايتين لم يفد الترتيب والمهلة ٥
بين المعطوفين لان الاهتدا لا يكون بعد التوبة والايمان والعمل
الصالح بل قبلها وكذا الكون من الذين امنوا لا يكون بعد فك ٥
الرقبة والاطعام بل قبلهما لان الايمان راس العبادات ٥
لا يصح شي منها بدونه وقيل في الجواب عن هذا انه لما ثبت في النقل ٥
عن ايمة اللغة انها للتراخي وجب تاويل الايتين فيحمل على دوام ٥
الاهتدا او دوام الايمان اي دام اهتداوه واستمر الى معرفته ودام
ايمانه الى موته فيكون مستعملة في موضوعها وهو التراخي فان دوام
الاهتدا والايمان بعد تلك الامور وفي الكشاف ان كلمة التراخي
لتباين المنزلتين كما استعمل لتباين الوقتين في جا زيد
ثم عمرو وفي ثم كان من الذين امنوا جا بثم لتراخي الايمان وتباعده

في الرتبه والفضيلة على العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق
على غيره ثم اختلف اصحابنا في كيفية ثبوت التراخي بها وظهور اثره في الاحكام
فقال ابو حنيفة اثره في اللفظ والمعنى بمنزلة انقطاع الكلام الاول
واستيناف الثاني من حيث المعنى اعطا للتراخي حقه يعني انها موضوعة لمطلق
التراخي واعطا الحقه باثباته كاملا وجعلاه اي جعل ابو يوسف ومحمد التراخي
راجعا الى الوجود اي في وجود المعطوف متراخيا عن المعطوف عليه لا الى
التكلم فانه متصل حكما كما هو متصل حقيقة وحسا لانها للعطف وهو
يقتضي الاتصال بين المعطوفين لفظا فانه لا يصح مع الانفصال لو وجب
العمل به فراعاه للعطف وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لامرأته
قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان قمت فانها بانت
بالطلقة الاولى في الحال عند ابي حنيفة ويلغوا ما بعده لانه لم يتوقف اول
الكلام على اخره لقطعه بثم فصار كما لو قطعه بالسكوت حقيقة ثم استانف
ما بعده فوقعت الاولى عند فراغه من التلفظ بها قبل الباقية فصادفت
غير المحل فلغت وان قدم الشرط فقال ان قمت فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تعلق الاول بالشرط لاتصاله به ووقع الثاني في الحال لاستيفاء المحل
وان الاول معلق غير نازل في المحل قبل وجود الشرط ولغى الثالث لفوات
المحل بوقوع الثاني لكونها غير معتده قيل يجب على قوله ان يلغو الثاني
ايضا لانه لما كان مستانفا حكما لم يشارك الاول في المبتدا كما لم
يشاركه في الشرط اذ المشاركة بالاتصال وهو مفقود على اصله فيلغو
كما لو استانفه حقيقة اجيب بان المشاركة مبنية على صحة العطف وهي
متحققة لانها مبنية على الاتصال صورة وهو موجود هنا فيتحقق المشاركة
بينهما فيما يتم به الثاني وهو المبتدا بخلاف الشرط فان المشاركة فيه
فيما يتم به الثاني وهو المبتدا بخلاف الشرط فان المشاركة فيه لا تحصل
الا بالاتصال لفظا ومعنى وهذا لان المشاركة فيما يتم به الثاني وهو
المبتدا بخلاف الشرط فان المشاركة فيه لا تحصل الا بالاتصال اما تثبت
لتصحيحه كيلا يلغو فاكتفي بالاتصال الصوري والمشاركة في الشرط
ليس كذلك لان الكلام تم بدونها فلا ضرورة فيها فلا يثبت الا بالاتصال
التام صورة ومعنى ولو كانت ملموسة اي لو قال الزوج هذا الكلام
للمدخول بها واخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لوجود المحل وتعلق
الثالث لاتصاله بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله بالشرط
ونزل الثاني والثالث لوجود المحل فالمسئلة على ستة اوجه لان التعليق
اما في المدخول بها او غيرها وعلى التقديرين قدم الشرط او اخر وقد
عرف حكمها عنده وعندهما تعلق الطلقات الثلاث بالشرط في الصور

الاربع

الاربع وعند وجود الشرط تنزل على الترتيب فتطلق المدخول بها ثلاثا
لقيام المحل وتطلق غير المدخول بها واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل
بوقوع الاولى بلا عدة اما تعلق الكل بالشرط فلتحقق الاتصال لفظا
وهو كافي لصحة العطف فيثبت المشاركة في الشرط ايضا لان الثانيه
ناقصة من حيث الشرط واما نزولها مرتبة فلان كلمة ثم تفيد التراخي
بين المعطوفين في الوجود **قوله** مسئلة وقد تستعار في الواو في مثل ثم
الله شهيد لاستحالة حدوث الشهادة فعلى هذا حمل في قوله عليه السلام
فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان حمل الامر على حقيقته
من وجوب الكفارة بعد الحنث وفي رواية فليكفر ثم ليات فحمل الواو لتعذر
العمل بحقيقة الامر جمعا بينهما لما بين حقيقة كلمة ثم اراد بيان ما استعير له
فقال وتستعار اي كلمة ثم للواو اي لمفهومه وهو مطلق الجمع والمجوز للاستعارة
اشتراكهما في مطلق العطف والجمع لوجود المطلق في المقيد كما في قوله تعالى
فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون لا يمكن حمل ثم على حقيقتها وهو
التراخي والا لزم حدوث شهادة الله بعد رجوعهم وهو محال لقدم شهادته
فيحمل على الحال او الواو مجازا وفي الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها وهو
العقاب فالمعنى ثم الله معاقب على ما يفعلون او يراد انه تعالى يرد شهادته
على افعالهم يوم القيامة حين تنطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم بذلك
فتكون ثم لمعناها الحقيقي فعلى هذا اي بناء على جواز استعارة ثم للحال والواو
يحمل عليها اذا تعذر العمل بحقيقتها وعند امكان العمل بالحقيقة وجب الحمل على
حقيقتها فيحمل كلمة ثم في قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر يمينه على حقيقتها وهو التراخي لامكان
حمل الامر على حقيقته وهو الوجوب بصحة فان وجوب الكفارة بعد الحنث
ثابت بالاجماع فامكن العمل بحقيقة كلمة ثم والامر في رواية اخرى للحديث
فليكفر يمينه ثم ليات الذي هو خير يحمل كلمة ثم على الواو مجازا لتعذر
العمل بحقيقة الامر فان الكفارة ليست بواجبة قبل الحنث بالاجماع
فان الخلاف في الجواز دون الوجوب فان الشافعي جوز تقديم الكفارة
بالمال على الحنث استدلالا بهذه الرواية لان ادنى مراتب الامر الاباحة
فيفيد الحديث ترتب الحنث على جواز الكفارة فيكون التقديم مشروعا
ونحن لم نجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث فحملنا ثم في الرواية الثانية
على الواو ليبقى الامر بالتكفير على حقيقته ويكون موافقة للرواية الاولى
فان الامر فيها محمول على حقيقته والاصل الموافقة بين الروايتين وهذا
معنى قوله جمعا بينهما اي بين الروايتين فقيل على هذا التقرير وان تم الامر على حقيقته لكن يلزم
منه ترك حقيقة ثم وليس احد المجازين اولى من الاخر اجيب بما ذكرناه والترجيح من وجوه الاول

ان المقصود بسوق الكلام وجوب الكفارة بمدلول الامر لا جواز التقدم فان المقصود من اليمين البر
والكفارة خلف عنه وفي حمله على المجاز ابقا هذا المقصود وترك حقيقة ما ليس بمقصود وفيما
ذكرتم الامر بالعكس فكان ما ذكرناه اولى الثاني ان فيما ذكرنا ترك حقيقة ثم وجه واحد وفيما ذكرتم
ترك حقيقة الامر من وجهين احدهما حمل على الاباحة والثاني ترك الطلاقة بتقييده بالكفارة بالمال
دون الصوم الثالث فيما ذكرنا ترك حقيقة ثم فقط وفيما ذكرتم ترك حقيقة الامر
وحقيقة ثم ايضا لان التراخي ليس بشرط عندكم في فعل التكفير واورده
لا نسلم لو حمل على حقيقتها لا يبقى الامر بالتكفير للوجوب اذ لا منافاة بينهما
فان الامر للوجوب سوا اتى بالكفارة الواجبة قبل الحنث او بعده لا يخرج
عن حقيقته ومثله كثير منها قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير
ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فان الامر
بقضا التفث بازالة الوسخ من الحلق وغيره وايفا النذر وردا بيان افعال
الحج والطواف الفرض عطفت على الامر بالاكل والاطعام من الهدي والاضحية
مع جواز تقديم الطواف الفرض على الاكل والاطعام ولا يلزم منه تاخير
وجوب الطواف وان حمل ثم هنا ايضا على معنى الواو مجازا فيجوز تقديم الطواف
الفرض على الاكل والاطعام ولا يلزم منه وجوب تاخير الطواف حسنه
وتاخيره فالخصم يقول فاليجز في الرواية الثانية تقدم الكفارة على الحنث
وتاخيرها عملا بمقتضى الواو الذي حمل عليها ثم وهو مطلق الجمع اجيب
بان المنافاة بين حمل ثم على حقيقتها وكون الامر للوجوب في الرواية الثانية
ظاهر لان حقيقة ثم تقيد تاخير الحنث عن التاخير التكفير وكون الامر
للوجوب يفيد وجوب التقديم على الحنث وهو خلاف الاجماع لا يمكن اجتماعها
شرعا وهو المراد بمنافاته له واثبات الكفارة الواجبة قبل الحنث لا يمكن
شرعا اذ لا يتحقق لوجوب الكفارة قبل الحنث بالاجماع فسقط بذلك قوله الامر
للوجوب سوا اتى بالكفارة قبل الحنث او بعده وليس ما نحن فيه الاية مثل الرواية
الثانية على تقدير كون الامر بالتكفير للوجوب لان الامر بالاكل والاطعام
ليس للوجوب اجماعا فعلى تقدير حمل ثم على حقيقتها يكون مدلول الاية اباحة
الاكل واستحبابه قبل الطواف وجواز تاخيره عن الطواف ولا ينافي الاباحة
قبله ولا يلزم من جواز تاخير المباح جواز تاخير الواجب ولو سلم التلازم
بينهما لكن لا نسلم ان ثم في الاية محمولة على حقيقتها لم لا يجوز كونها بمعنى الواو
مجازا والجواب عن قوله لان الخصم يقول فاليجز في الحديث الثاني تقدم الكفارة
على الحنث وتاخيره عملا بمقتضى الواو قلنا لا يمكن القول بجواز تقديم
الكفارة على الحنث وتاخيرها عنه عند حمل ثم على الواو في الرواية الثانية
عملا بمقتضى الواو كما امكن القول بتقديم الطواف وتاخيره عند حمل ثم في الاية
على الواو لانه اذا حمل ثم على الواو في الرواية الثانية لا يمكن حمل قوله فليكفر

على الاباحة ولا يلزم تكثير المجاز بلا ضرورة بل يجب حمله على حقيقته وهو الوجوب فلا يمكن
القول بجواز تقديم الكفارة على الحنث لكون الكفارة حينئذ واجبة وامتناع وجوب الكفارة
قبل الحنث بالاجماع **قوله** مسئلة بل لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله فاذا وقعت في خبر
اعتبر التدارك وفي الانشا لم يصح وزفر لم يفرق حتى اوجب على من اقر بالف بل الفين
ثلاثة الاف كما لو قال انت طالق بل ثنتين والجامع امتناع ما اقر به او اوقعه وقلنا
تدارك الغلط في الاخبار ممكن كسني ثلاثون بل اربعون وكنت طلقتها واحدة بل
ثنتين اما الانشا فابتدا ايقاع لا يتصور مثله رفعه بعد وقوعه ولهذا تبين
غير الملموسة بواحدة في انت واحدة بل ثنتين ولو علق في غير مدخول بها وقع
الثلاث لانه يقصد ابطال الاول ملحق للثاني بعين الشرط بلا واسطة وابطاله
غير ممكن وتعدد وقصده بتقدير الشرط ثانيا ممكن فكان حالفا بيمينين
تنبيه الفرق لابي حنيفة بين هذه وبين العطف بالواو والملة تحالهما ان
العطف بالواو تعليق بالشرط بواسطة تقدم الواحدة فينزل مرتبا وههنا
بواسطة ابطالها وهو غير مملوك له فاعتبر قصده فقدر شرط بان **كلمة** بل
ايضا من حروف العطف وهي موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله
وهو المعطوف عليه موجبا كان او منفيا لتدارك الغلط الواقع في الاول فاذا
قلت جاني زيد بل عمرو فالمعنى بل جاني عمرو فاعرضت عن الاخبار بمجي زيد
لانك غلطت فيه باثبات مجي عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل
امرين احدهما ان يكون المعنى بل ما جاني عمرو فيكون اعراضا عن النفي الاول
باثبات النفي الثاني لتدارك الغلط الواقع في الاول وهذا المعنى لا يقع في
القران والثاني ان يكون المعنى بل جاني عمرو فيكون ابقا للنفي الاول بحاله
واثباتا للمعطوف ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف
النفي معا فلا يكون من باب الغلط ولا يتوهم ان قول المصنف اثبات للمعطوف
مخصوص بما اذا وقعت في الاثبات وفي النفي بالمعنى الثاني لصدقه على المعنى
الاول ايضا لان فيه اثبات النفي للمعطوف والاعراض عن النفي الاول
وقيل الاعراض تارة يكون عن المخبر عنه كما في جاني زيد بل عمرو وتارة عن
الخبر كقولك جاني زيد بل اكرمته وتارة عنهما كقولك قرات زيد بل تعدت
عمرو وتارة عن كلام انتهى وشروع في اخر لا على وجه الغلط وبهذا المعنى
يقع في القران كما في قوله اتاتون الرجال شهوة من دون النسا بل انتم
قوم تجهلون هذا مفهومها الحقيقي فان امكن الحمل عليه وجب الحمل عليه
وان لم يمكن حمل على ما يقتضيه الدليل ثم اشار الى تفصيل ذلك
فقال فاذا وقعت اي كلمة بل في خبر اعتبر التدارك اي جعلت لتدارك
الغلط لان الخبر يحتمل ذلك وان وقعت في الانشا لم يصح جعلها لتدارك الغلط
فتجعل للعطف المحض لاثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون

الترتيب وذو لم يفرق اي بين الاخبار والانشا بل جعلهما فيها لضم الثاني الى الاول
في الاثبات حتى اوجب على من اقر بان لفلان عليه الف درهم بل الفين ثلاثة الاف
وهو القياس لان تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول رجوع عن الاقرار الاول
وليس له ولاية الرجوع عن الاول بابطاله وله ولاية الاقرار بابطال الثاني
فيثبت ما في ولايته دون ما ليس في ولايته فيلزم المالان وهو ثلاثة الاف ه
درهم كما لو قال له الف درهم بل الف دينار فانه يلزم المجموع وكما لو قال للمدخول
بها انت طالق واحدة بل ثنتين فانها تطلق ثلاثا لانه قصد ابطال الاول
وايقاع الثاني والاول ليس في ولايته فلا يثبت والثاني في ولايته فيثبت فيقع
فكذا في مسئلة الاقرار والجامع اي بين الاقرار والطلاق امتناع ابطال ما اقر
به اولا في الاقرار او ما اوقعه في الطلاق وصحة اثبات الثاني فيهما ونحن فرقنا
بين الاقرار وبين الاخبار الذي هو اقرار اخبار والطلاق الذي هو انشا وقلنا تدارك
الغلط في الاخبار ممكن لانه اعلام واقع قبله فيحتمل الغلط والكذب فيمكن تداركه
ببيان ما هو الواقع والاعراض عن الغلط والتدارك في الاخبار اذا كان في الاعداد
انما يكون في العادة بالاعراض عن انفراد الاول وانضمام شئ اليه ليثبت
المجموع عند اتحاد جنس المضمومين كقول الرجل سني ثلاثون بل اربعون فانه
اعراض عن انفراد الثلاثين وبيان ان عمره ثلاثون مع ضم عشر اخرى اليها ه
حتى لو كان الاخبار في الطلاق يتحد الحكم مع الاقرار بان قال الرجل كنت طلقت
امراتي واحدة بل ثنتين جعل اعراضا عن انفراد الطلقة الواحدة في الوقوع
وضم اخرى معها فلهذا كان اقرارا بطلقتين فعلى هذا يكون قوله الفان ه
اعراضا عن انفراد الالف بالوجوب عليه وبيانا ان الواجب عليه الف اخر مضموما
اليه فيجب عليه الفان وهذا استحسان بخلاف ما لو اختلف جنس المعطوفين
كالدرهم والدينار لانه حينئذ لا يمكن بالزيادة على الاول لان ما اقر به
اولا غير موجود في الثاني فكان اعراضا عن الاول بالكلية بابطاله وليس
في وسعه ذلك فوجب المالان واما الانشا فلا يحتمل تدارك الغلط لانه
ابتدا ايقاع لا اظهار امر كان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس
في وسعه اعلام ما وقع شرعا ولهذا اي لاجل ان الانشا لا يحتمل الرفع
بعد الوقوع اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين
تبين بطلقة واحدة لان قوله انت طالق واحدة انشا فوقع به طلقة ه
واحدة قبل صدور قوله بل ثنتين فبانت ولو لم يؤثر قوله بل ثنتين
في رفعها واقامة الاثنتين مقامها لان الانشا لا يقبل الرفع ولم يبق محلا
للحوق شئ اخر به فيلغو ولهذا الاصل ايضا لو علق الزوج الطلاق
في غير المدخول بها بكلمة بل بين الجزائين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين وقع عليها الثلاث عند وجود الشرط لانه لما قال لها ان دخلت الدار فانت

باثبات م

طالق

طالق واحدة تعلقت الواحدة بالشرط ثم اراد بقوله بل ثنتين ابطال الاول ه
واقامة الطلقتين مقامه وتعليقهما بعين الشرط المذكور بلا واسطة لانه اعراض
عن الواحدة دون الشرط وهذا معنى قوله وهو بقصده ابطال الاول بكلمة بل
ملحق للثاني بعين الشرط بلا واسطة وابطال الاول غير ممكن لان الكلام انشا فتعلقت
الواحدة بالشرط تعلقا لازما والانشا لا يقبل الرفع لكن قصده تعليق الثنتين
بذلك الشرط بغير واسطة بتقدير الشرط ثانيا وهو ممكن لان له ولاية تعليقه
بذلك الشرط فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت
فانت طالق ثنتين فيكون حالفا بيمينين احديهما بتعليق الواحدة بدخول
الدار والثانية بتعليق الثنتين به من غير واسطة فعند وجود الشرط يتحقق
الجزاءان فيقع الثلاث معا وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة بان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة وثنتين حيث تطلق واحدة عند وجود الشرط عنده والفرق له
بين هذه وهي مسئلة العطف ببل وبين العطف بالواو ان في الواو انما يتعلق
الثاني بالشرط بواسطة الاول والثالث بواسطة الاول والثاني كما مر تحقيقه
فيكون التعليق مرتبا فيكون النزول ايضا مرتبا فاذا نزل الاول اولا
لم يبق محلا للثاني فلغا ما بعده واما العطف ببل فليس تعليقها له بواسطة
الاول بل تعليقا للثاني بعين الشرط المذكور لما مر ان ابطال الاول غير
ممكن فيقدر شرط ثان فيتعلقان معا فيكون النزول معا لا مرتبا فلذلك
وقع الثلاث والى هذا الفرق اشار المصنف بقوله تنبيه الفرق لابي
حنيفة بقوله الى اخره **قوله** قاعدة لكن للاستدراك اذا وقعت بين مفردين
لم يقع الا بعد نفي او بين جملتين وجب تخالفهما في النفي والاثبات من غير
ترتيب والفرق بينهما وبين بل الاضراب ببل عن الاول مطلقا نفيا كان
او اثباتا وحكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها مضاف الى دليله ه
والعطف بها انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم فيتعلق النفي بالاثبات
المتقدم والا فانه مستانف اقر ان هذا العبد لزيد فقال ما كان لي
قط لكنه لبكر ان وصل كان لبكر والا رد على المقر لانه نفاه عن نفسه
مطلقا فيرتد على مالكه وفيه احتمال نفيه عنه الى بكر فاعتبر الوصل
لانه مغير ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن فلم يجز بمائة لكن بمائتين
فكان فسخا واستينافا لعدم الاتساق لانه نفي فعل واثباته ولو
قال لك علي الف قرض فقال لا ولكن غصب صح الوصل لبيان نفي ه
السبب لا الواجب من حروف العطف كلمة لكن وهي للاستدراك اي لدفع
وهم يتوهم في الكلام السابق ولا يكون واقعا فاذا قيل ما رايت زيدا لكن
عمروا دفع به وهم من يتوهم من قوله ما رايت زيدا انه ما راى عمروا ايضا اي لكن

عمرا رايته فاذا وقعت اي لكن بين مفردين بان عطف بها مفرد على مفرد لم يقع الا
بعد نفي اي يجب كون المعطوف عليه منفيا نحو ما جاءني زيد لكن عمرو ولا يجوز جاءني
زيد لكن عمرو وان وقعت بين جملتين وجب مخالفتهما في النفي والاثبات بان يكون
احدهما موجبة والاخرى سالبة من غير ترتيب اي من غير اشتراط ان يكون بينهما
ترتيب معين بان تكون الاولى موجبة والاخرى سالبة او بالعكس بل جاز الامران
نحو جاء زيد لكن ما جاء عمرو وما جاء زيد لكن جاء عمرو ولا يكونان مثبتين ولا
منفيين فلا يقال جاء زيد لكن جاء عمرو ولكن ما جاء زيد لكن ما جاء عمرو
لما اشتركت كلمة بل مع لكن في معنى الاستدراك اشار الى الفرق بينهما
فقال والفرق بينهما اي بين لكن وبين بل من وجهين الاول ان الاضراب
ببل عن الاول مطلقا اي غير مقيد بايجاب وسلب فيصح سواء كان
الاول نفيا نحو ما جاء زيد بل عمرو او اثباتا نحو جاء زيد بل عمرو ولا يشترط
اختلاف الكلامين بالايجاب والسلب فيجوز كونهما مثبتين نحو جاءني
زيد بل عمرو بخلاف لكن فانه يشترط في عطف المفردين بها كون الاول
منفيا والثاني مثبتا وفي عطف الجملتين يجب اختلافهما في النفي
والاثبات كما تقدم والثاني ان حكم لكن اثبات ما بعدها الاستدراك
وهم فيما قبلها واما نفي ما قبلها فمضاف الى دليله اي ليس بثابت بها بل
بدليل النفي وهو كلمة النفي الداخلة عليها فاذا قلت ما جاءني زيد لكن عمرو
دلت لكن على ثبوت مجيء عمرو فقط واما نفي مجيء زيد فثابت بكلمة ما حتى لو
سكت ولم يتكلم بلكن ثبت هذا النفي ايضا بخلاف بل فان حكمها امران اثبات
ما بعدها ونفي ما قبلها ايضا فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو دلت بل على ثبوت
مجيء عمرو ونفي مجيء زيد بالوضع بدليل انك لو سكت على قولك جاءني زيد لما ثبت
عدم مجيء زيد بل ثبوته ثم اشار الى ان العطف بكلمة لكن للاستدراك المذكور
انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم باشتماله على امرين احدهما كونه متصلا بعضه
ببعض ليتحقق العطف ولا يقع بينهما فاصلة والثاني ان لا يكون اخره مناقضا
لاوله بان يرد النفي والاثبات على شيء واحد بل يجب ورود الاثبات في غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما كما في ما جاءني زيد لكن عمرو فيتعلق النفي الواقع قبلها بالاثبات
المتصل به اي بذلك النفي والا اي وان لم يكن الكلام متسقا بفوات احد الامرين
المذكورين اي مستانف بان الكلام الواقع بعد لكن كلام مستانف غير متعلق بما قبله
ثم اشار الى الفروع التي فات فيها الاتساق والتي لم يفت فيها فقال اقر رجل ان
هذا العبد المشار اليه الذي في يده لزيد فقال اي زيد المقر له الاول ما كان هذا العبد
لي قط لكنه لبكر فان وصل قوله لكنه لبكر بقوله ما كان لي قط كان العبد للمقر له
الثاني وهو بكر والا اي ان لم يوصل بل فصله رد اي العبد على المقر الاول وهو الذي كان
العبد في يده لانه اي المقر الاول نفاه اي نفى العبد عن نفسه بقوله ما كان لي قط نفيا

مطلقا

مطلقا اي غير مقيد بتحويله من نفسه الى غيره فيرتد العبد على مالكه لان الظاهر
انه رد للاقرار وكذبه فيه باعتبار انه لم يكن ملكا له وهو منفرد برد الاقرار لكن
فيه اي في قوله ما كان لي قط احتمال ان يكون نفيا عن نفسه بتحويله الى بكر ونقله اليه
لا تكذيبا للمقر ورد الاقرار ويصير كانه قال صدقت انه لي لكنه ما كان قط ملكا
بل انتقل مني الى بكر واذا كان محتملا لهذا المعنى اعتبر الوصل في قوله لكنه لفلان وان
وصله حملا على المحتمل لئلا يلزم الالغاء وان الاصل في الكلام التصحيح ما امكن ويكون
مثل قوله لفلان علي الف درهم وديعة جعل اقرارا بالوديعة ان وصل وانما اشترط
الوصل لانه بيان تغيير الظاهر لما مر ان الظاهر منه الرد للاقرار والبيان
المغير يشترط فيه الوصل وان فصله كان ردا للاقرار مطلقا ويكون قوله لكنه
لبكر شهادة بالملك له وشهادة الواحد لا يثبت الملك فيبقى العبد للمقر الاول
فهذه المسئلة مثال ما اتسق الكلام فيه بوجود المعنيين فيه وقيل فيه
بحث لانه نفي الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط فقوله
لكنه لبكر اقرار من غير مالك فلا يصح اجيب بان هذا هو الوجه الذي
ذهب اليه زفر وابطل اقراره للثاني به لكنهم صححوا اقراره بالطريق الذي
ذكرنا لان تصحيح الكلام وان كان بوجه بعيد اولى من الغائه وانما
اورد ههنا لكن المشددة وهي ليست من حروف العطف بل من الناصبة
والبحث ههنا في لكن المخففة التي هي من حروف العطف لانهما لما اشتركا
في الاستدراك واستويا في الحكم اورد احدهما مكان الاخر ولو تزوجت امة
بغير اذن المولى بمائة درهم مهرا فبلغ الخبر الى المولى فلم يجز النكاح بمائة لكن اجاز
بمائتين فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان قوله ولكن اجيزه بمائتين
فسخا للنكاح واستئنافا للكلام اخر ولم يكن للعطف لعدم اتساق الكلام الذي
هو صحة العطف بلكن لان قوله لا اجيز النكاح نفي فعل الاجازة للنكاح بعينه فكان
اخر الكلام مناقضا لاوله فلا يكون متسقا فلا يجعل للاستدراك فيلغو وهذا
مثال لما فقد منه الامر الثاني وهو عدم التناقض ولو قال انسان لاخر لك
علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكن غصب فان وصل كلامه صح لبيان نفي السبب
لا الواجب اي يكون قوله لا ولكنه غصب نفيا للسبب وهو القرض لا لنفي الاقرار
بالدين الواجب لانه يحتمل الامرين فاذا وصل جعل بيانا لرد السبب دون الواجب
وهو الالف لحصول الاتساق بالامرين الوصل وعدم التناقض اما الوصل فالكلام
فيه واما عدم التناقض فلانه نفى سببا واثبت اخر فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فهذه المسئلة عند الوصل مثال الاتساق بوجود المعنيين وعند الفصل مثال عدم الاتساق
لفقد الاتصال قيل ينبغي ان يصرف النفي في مسئلة الامة الى الجهة وهي المائة لا الى نفس الاجازة
ليتحقق الاتساق في قوله ولكن اجيزه بمائتين بما قبله ولا يلغو كما في مسئلة الاقرار صرف النفي الى
نفي السبب دون الواجب اجيب لم يمكن صرف النفي الى الجهة في مسئلة الامة لانه صرح

برد النكاح حيث قال لا اجيز النكاح وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد الاقرار بل احتمل رد
الاقرار والجهة فاعتبر رد السبب لقرينة قوله لكنه غصب ولو كان قصده نفي الواجب
لم يحتج الى ذكر سبب اخر ولا يلزم من نفي سبب نفي الواجب اذ الاسباب غير مطلوبة لذواتها
بل لاحكامها واذا حصل المقصود لا يبالي اختلافها لاسباب قيل فعلى هذا وجب ان
تقبل الشهادة مع اختلاف الشاهدين في السبب بان شهد احدهما بالالف بسبب
الغصب والاخر به بسبب القرض فانه لا يوجب الاختلاف في الحكم لما ذكرتم وليس كذلك
اجيب بانه انما تقبل هذه الشهادة لان المدعي بدعوى احد السببين كذب
الشاهدين وتكذيبه يوجب بطلان الشهادة واما تكذيب المقر له للمقر في بعض
ما اقر به لا يوجب بطلان الاقرار فافترقا **قوله مسئلة** او لاحد الشيئين لا للشك
فانه عارض بسبب الخبر وهي في الانشاء للتخيير فهذا حر وهذا انشاء كاحدهما
وفيه احتمال الخبرية فيظهر في بيان المولى حتى كان اظهارا للواقع او لا من وجه
وانشاء من وجه فيشترط قيام الاهلية والمحلية ووكلت هذا او هذا
بكذا توكيل لاحدهما فصح من ايهما وقع وبع هذا او هذا تخيير في بيع ايهما شاء
من حروف العطف كلمة او وهي موضوعة لاحد الشيئين فصاعدا فاذا قيل
جاء زيد او عمرو افاد مجيء احدهما بغير عينه وليست موضوعة للشك لان الشك
ليس معنى مقصودا في المخاطبة على وجه يوضع له لفظ يفيده لان الغرض
من الكلام الافهام والاعلام دون التشكيك والابهام والشك عارض
بسبب خصوصية الخبر باعتبار ان كلمة او دلت على احد الامرين على السواء فحصل
الشك للسامع بمجيء احدهما عند سماعه لتساوي احتمال كل واحد منهما مع
انه في الواقع واحد معين فكان الشك عارضا في الخبر اذ لو كانت موضوعة
للشك لافادت الشك في الانشاءات ايضا لان الحقيقة لا تتخلف
هذا اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف وجماعة اخرى وذهب
القاضي ابو زيد الدبوسي الى انها للشك اما بالنسبة الى المتكلم بان نسي احدهما
على التعيين او بالنسبة الى السامع بان يكون قصده ابهام الامر على السامع
وهذا انما يكون في الاخبار دون الانشاء لان الالتباس انما يقع في اظهار
امر لا في اثبات شيء ابتداء وهي اي كلمة او في الانشاء كالاعتاق والتطليق
يفيد التخيير لخصوصية المحل وهو الانشاء لا لكونها موضوعة له وذلك
لانه اذا قال اضرب هذا او هذا لا يمكن ايقاعه في غير معين لان ضرب غير المعين
محال ولا يمكن حمله على معين لعدم الترجيح ولا على المجموع لانه خلاف كلامه
فثبت ان التخيير ثبت لها في الانشاء لضرورة امكان الائتمار لخصوصية
المحل وهو الانشاء ثم اشار الى الفروع المبنية على المعنى المذكور فقال
فهذا حر او هذا مشيرا الى احد العبدين انشاء شرعا وعرفا كما لو قال احدهما
حر لكن فيه احتمال الخبرية باعتبار الوضع اللغوي ولهذا الاحتمال لو وجد قرينة

تدل على الخبرية حمل عليها كما في قول الرجل لعبده وحر احدهما حر لامكان ذلك وهو حر بعد احدهما
بلا يعتق عبده ولما كان مشتملا على جهتين جهة الانشاء وجهة الاخبار يظهر اثر ذلك
في بيان المولى حتى كان بيانه اظهارا للواقع اولا من وجه باعتبار ان فيه جهة الاخبار
فاجبر على البيان فلو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه فان الانسان لا يجبر على الانشاء وانشاء من
وجه باعتبار انه اعتق احدهما بغير عينه فلا ينزل العتق على المعين الا ببيانه فكان بيانه انشاء
للعتق في المعين لا اظهارا لشيء واقع قبله فان العتق لم يقع في المعين ولاجل انه انشاء من وجه يشترط
قيام اهلية الانشاء فلا يصح البيان من المجنون وصلاحية المحلية للانشاء حالة البيان حتى لو
مات احد العبدين فبين في الميت لا يصح واذا قال رجل لاخر لرجلين وكلت هذا او هذا بكذا
اي ببيع هذا العبد وشرائه يكون توكيلا صحيحا لاحدهما فيفيد التخيير لكونه انشاء فيصح البيع او
الشراء من ايهما وقع ولا يشترط اجتماعهما على البيع وكذا لو وكل رجلا ببيع احد الشيئين فقال
له بع هذا او هذا صح توكيله وله بيع ايهما شاء لانه انشاء فيتخير الوكيل ببيع ايهما شاء والجهالة
ترتفع بالامتثال في بيع احدهما **قوله** تمهيد ما دخلت فيه او وله موجب اصلي اعتبر به لا بما
دخلت عليه عند ابي حنيفة وقالا ان افاد التخيير اعتبر والا فالاقل فتزوجتك على الف حالة
او الفين مؤجلة مفيد فيتخير وعلى الف او الفين لا تفيد فاوجبا الالف كالاقرار والوصية والخلع
والعتق وافسد ابو حنيفة التسمية واوجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو معلوم وما
هو المذكور بالتسمية غير معلوم فلا يترك المعلوم به وانما اوجب الاقل في الاقرار واخواته لعدم
معاوضة موجب اصلي لجوازها بغير عوض لما بين معنى او اراد تمهيد قاعدة مختلفة بين ابي حنيفة
وصاحبيه متفرعة على المعنى المذكور مع اختلاف وجه التفريع وهي ان الامر الذي دخلت كلمة
او فيه اي في العقود ان كان له موجب اصلي شرعا ثابت بالنظر الى نفس ذلك العقد من غير ذكر
العبد اعتبر اي ذلك العقد به اي بذلك الموجب الاصلي فيرجع اليه لا بما دخلت عليه اي لا
يعتبر بالامر الذي دخلت كلمة او عليه ويكون ذكره كعدمه عند ابي حنيفة وقالا ان افاد
التخيير الحاصل من كلمة او فيما دخلت فيه بان وقع بين امرين مختلفين في الصفة بان يكون في
كل منهما نوع يسر كالتخيير بين الف حالة والفين مؤجلة الى سنة او مائة دينار اعتبر التخيير
وان لم يفد بان وقع بين امرين ليس في كل منهما نوع يسر بل اليسر متعين في احدهما يعتبر الاقل
منهما فلو قال رجل لامرأة تزوجتك على الف حالة او الفين مؤجلة الى سنة او على مائة
دينار او الف درهم كان التخيير مفيدا لاختلاف المالين في الصفة واليسر متردد فقد
يكون اليسر في الالف الحالة لاحتياج الانسان اليها فيكون انفع من الفين مؤجلة وقد
يكون اليسر في الالفين باعتبار زيادة المقدار وكذا تردد اليسر عند اختلاف الجنس
فيتخير الزوج في اداء ايهما شاء عملا بكلمة التخيير عند الامكان ولو قال تزوجتك على الف
او الفين لا يفيد التخيير لاتحاد الجنس وتعين اليسر في الاقل فاوجبا الاقل وهو الالف
لان المال ينفصل عن النكاح لعدم توقفه على ذكره فلا يكون من تمامه فيكون وجوده
وعدمه بمنزلة في ثبوت العقد فيكون التزامه بمنزلة التزام مال ابتداء من غير عقد
فيجب القدر المتيقن كالاقرار الذي هو التزام من غير عقد فاذا اقر الانسان بالف او الفين

يجب الاقل وكذا الوصية فانه اذا اوصى لفلان بالف او الفين يجب له الاقل وكذا الخلع
والعتق على مال بان قال خالعتك على الف او الفين واعتقتك على الف او الفين
يجب الاقل لان المال فيهما ينفصل عن العقد لعدم احتياجهما الى ذكره وصحتهما بدونه
فكذا في النكاح ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وهنا التسمية
متحققة لا بعدم التخيير وافسدها ابو حنيفة التسمية ولم يجعلها معتبرة ههنا واوجب
مهر المثل اي حكمه بان ينظر الى مقدار مهر المثل فان كان الفي درهم او اكثر كان الخيار لها
ان شاءت اخذت الالف حالة او الالفين مؤجلة لان المال فيهما ينفصل عن العقد
لعدم احتياجهما الى ذكره وصحتهما بدونه فكذا في النكاح ولا وجه للرجوع الى مهر المثل
لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وهنا التسمية متحققة لا بعدم التخيير بعد سنة لانها
لو رضيت الحط اما في العدد او الاجل وان كان اقل من الف درهم كان الخيار له يعطيها
ايهما شاء لانه الزم الزيادة في العقد رجعة الاجل او الزيادة الى الف درهم بلا اجل وهما
مختلفان فيتخير وان كان مهر مثلها بينهما كان لها مهر المثل وهذا لان مهر المثل هو الموجب
الاصلي في النكاح كالقيمة في البيع واجرة المثل في الاجارة لانه يثبت بنفس العقد
من غير التعرض فلا يجوز العدول عنه الى غيره الا اذا ثبت قطعا لان المعلوم لا يجوز
تركه الا بمثله والمسمى هنا غير معلوم لتحقق التردد فيه فلا يترك الموجب الاصلي فيه
واشار الى الفرق لابي حنيفة بين هذه المسئلة وبين ما قاسا عليه وهي مسئلة الاقرار
واخواتها بقوله وانما وجب الاقل في الاقرار واخواته كالوصية والخلع والعتق على
مال لانه ليس فيها موجب اصلي معلوم يعارض المسمى فيترجح عليه بكونه معلوما كما هو
متحقق هنا فوجب اعتبار المسمى بالضرورة فيثبت ما هو المتيقن من التسمية وهو الاقل
وانما قلنا انه ليس فيها موجب اصلي لانها تجوز بلا عوض فلو كان لها موجب اصلي لما
جازت بلا عوض ولوجب عند الاطلاق **قوله** مطالبة وجواب هلا وجب
التخيير في السرقة الكبرى كما في خصال الكفارة والمقتضي فيهما واحد قلنا دخلت
بين اجزية متنوعة وهي في مقابلة الجناية فدل تنويعها على تنويعها الى تخويف واخذ
مال وقتل وجمع حتى قال ابو حنيفة فيمن اخذ ما لا وقتل يتخير الامام بين قطعه ثم قتله
او صلبه وبين قتله من دون قطع لتجاذب التعدد والاتحاد في الجناية. واما الكفارة
ففي مقابلة واحدة وهو الحنث فيتخير على ان الواجب منها واحد بعينه الفعل. اشار
بالمطالبة والجواب الى سؤال والجواب عنه وهو مطالبة الفرق بين خصال الكفارة
واجزية السرقة الكبرى بتقريره ان كلمة او تقتضي التخيير كما في خصال كفارة
اليمين الثابتة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الواجب واحد من الاشياء الثلاثة غير عين
والمكلف مخير في تعيينه فعلا بان كفر بواحد منها فيتعين في ضمن فعله لا قولا بان
يقول عينت امر كذا الكفارة نبيح وهذا مذهب الجمهور فهلا اوجبتم مثل هذا
التخيير في السرقة الكبرى وهي قطع الطريق فقلتم بان الامام بالخيار في العقوبات

المذكورة

المذكورة في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض كما هو مذهب
الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب فان عندهم يتخير الامام بين القتل والصلب
والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق لكن لا يجوز له الاقتصار على النفي بل حمل كلمة
او في او ينفوا على الواو والنفي على القتل فكان معناه ويُنفوا من الارض بالقتل
والصلب ولو فرقتم بينهما والمقتضي للتخيير فيهما واحد وهو وجود كلمة او والمفيدة
للتخيير في الاصل وقلتم في قطاع الطريق ان قتلوا فقط يقتلوا فقط وان قتلوا
واخذوا الاموال يقتلوا ويصلبوا وان اخذوا المال فقط تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف وان اخافوا الطريق فقط ينفوا من الارض بالحبس ولا يتخير الامام تقرير
الجواب بالفرق بينهما بان المقتضي للتخيير وهي كلمة او وان وجد فيهما لكن لا يمكن
القول بالتخيير في حد قطاع الطريق ولتعذر حمل كلمة او على حقيقتها فيه وامكن القول
به والحمل على الحقيقة في خصال الكفارة وذلك لان كلمة او في النص الوارد في
القطاع دخلت بين اجزية متنوعة اي مختلفة غلظة وخفة في كونها عقوبة وهي
القتل وحده او القتل مع الصلب او قطع اليد والرجل من خلاف او النفي من الارض
بالحبس وهي في مقابلة جناية متنوعة مختلفة في كونها جناية نصا غلظة وخفة
وهي التخويف فقط واخذ المال فقط والقتل فقط والجمع بين القتل واخذ المال
فدل تنويعها اي تنويع الاجزية المختلفة على تنويعها اي على تنويع الجناية المحوج
وكذا وهذا لان الجزاء انما يكون بقدر الجناية في الشرع والحكمة لقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها ولا يمكن كون الاجزية المختلفة بالشرع جزاء الجناية واحدة
فدل تنويع العقوبة على تنويع الجناية اذ لا يليق بالحكيم المعاقبة اخف انواع الجناية
باغلظ انواع العقوبة وبالعكس فلو قلنا بالتخيير لكان للامام ان يجازي باي نوع
وجد من الجاني باي نوع اراد من الاجزية فيجازي القاتل واخذ المال بالنفي بالحبس
وحده ويجازي المخوف وحده بالقتل والصلب ويلزم المحذور والمذكور فثبت انه
لا يمكن حمل كلمة او في اية المحاربة على التخيير فحملناها على ترتيب تلك الاجزية
على ما يناسبها من انواع المحاربة حتى قال ابو حنيفة اي فرع بناء على ان تنويع
الجناية وقال فيمن قتل واخذ المال يتخير الامام بين قطع يده ورجله من خلاف
ثم قتله او صلبه وبين قتله او صلبه من غير قطع لتجاذب التعداد والاتحاد
في الجناية اي اجتمع في فعله جهة تعدد الجناية وجهة اتحادها بانه من حيث
الصورة مشتمل على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث
ان مجموعه قطع الطريق على المارة مشتمل على جناية واحدة وبالنظر الى تعددها
يستحق جزاءين مناسبين للجنايتين وهما القطع المناسب للاخذ والقتل للقتل
وبالنظر الى اتحادهما استحق جزاء واحدا فيتخير الامام بين اعتبارهما شاء فان
اعتبر جهة التعدد يعاقبه بجزاءين وان اعتبر جهة الاتحاد يعاقبه بجزاء واحد

وهذا نظير قوله فيمن قطع يد رجل ثم قتله ان الولي يتخير بين ان يقطع يده ثم يقتله وبين ان يكتفي بقتله لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد فيه ايضا فانه بالنظر الى الصورة اثنان وبالنظر الى الحاصل وهو ازهاق الروح فعل واحد فيتخير وبالايصلهم الامام لاعتبر لما عرف في الفقه واما في خصال الكفارة انما ذكرت كلمة او في مقابلة جناية واحدة وهي الحنث وهو في مقام الانشاء لا في مقام انشاء لا ايجابها لا الاخبار عن شئ كان وكلمة او في الانشاء تقتضي التخيير فامكن الحمل على حقيقتها لعدم المانع عنه ووجد المانع من الحمل على الحقيقة في اية المحاربة وهو وقوع الاجزية المتنوعة في مقابلة الجناية المتنوعة **قوله** مسئلة وتعم لورودها في النفي ولا تطع منهم اثما او كفورا اي واحدا منهما وهو نكرة في النفي فيعمهما ولا اكلم فلانا او فلانا يحنث باحدهما وبهما ولا يتخير في التعيين وعمومها على الافراد لا الاستغراق فيحنث حانثا باحدهما بخلاف الواو كلمة او تعم لاجل ورودها في النفي واستعمالها فيه لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين ولم يمكن ان ينتفي احدهما لا على التعيين فلزم منه انتفاء الجميع فصار النفي عاما ليصدق الكلام ان كان خبرا وكذا في النهي لا يمكن الانتهاء عن واحد غير عين فلزم الانتهاء عن الجميع فلزم عموم النهي لكل منهما كما في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانه يوجب الامتناع عن اطاعة كل واحد منهما فيصير معناه لا تطع واحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيفيد العموم اذ لا يمكن انتفاؤه الا بانتفاء الجميع فعلى هذا لو حلف انسان وقال والله لا اكلم فلانا او فلانا يجب عليه الامتناع عن كلام كل منهما حتى لو كلم احدهما حنث لما مر انها تفيد العموم في النفي ولو كلمهما معا يحنث ايضا حنثا واحدا ولا يقال لما ورد النفي على كل واحد من المذكورين يمتنع من الكلام معه حتى حنث بايهما كلم كان ينبغي ان يحنث بالكلام معهما مرتين لانا نقول وان دخل كل واحد منهما في اليمين لكن اليمين واحد فلا يوجب تعدد الحنث لان تعدد ذلك بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد بذكر اسم الله تعالى مرة واحدة فمتى كلم احدهما تحقق هتك الاسم المذكور فلا يتحقق مرة اخرى ولا يتخير الحالف في تعيين ايهما شاء لامتناعه عن الكلام معه كما يتخير في الاثبات بان يقول والله لاكلمن فلانا او فلانا في تعيين ايهما شاء للكلام معه ليحصل البر كما ذكرنا انها في النفي لا الاستغراق الى الجواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انها لما افادت العموم في النفي صارت شبيهة بالواو في كون كل واحد من المعطوفين مرادا فكان ينبغي ان لا يحنث بالكلام مع احدهما بل يتوقف الحنث على الكلام معهما كما في الواو وبان قال والله لا اكلم فلانا وفلانا. تقرير الجواب ان عموم او في النفي للمعطوفين انما هو على سبيل الافراد وهو تناوله لكل منهما على الافراد بمنزلة ما لم يكن معه غيره لان اصلها موضوع لتناول احد المذكورين والعموم لعرض قران النفي وليس من ضرورة العموم الاجتماع لتحققه بدونه كما في كلمة كل وهو اقرب الى حقيقتها فيجب القول به رعاية لحقيقتها بقدر الامكان فيكون كل منهما داخلا تحت اليمين على انفراده فيحنث بالكلام معه ليتحقق

الحنث به وليس تناوله لهما على سبيل الاستغراق اي الاجتماع دون الانفراد والانضمام وهو تناوله لمجموعهما دفعة فلا يتوقف الحنث على الكلام معهما بخلاف الواو فان عمومها على سبيل الاستغراق والاجتماع دون الانفراد لان اصلها للجمع فلذلك توقف الحنث فيها على الكلام معهما فلا يحنث بالكلام مع احدهما **قوله** مسئلة وتعم في الاباحة فانها دليله كجالس زيدا او عمرا. والفرق بين الاباحة والتخيير بمخالفة المامور بالجمع فيه دون الاباحة ومعرفته الفرق من خارج وعلى هذا لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع ولا اقرب كن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما لانه اطلاق بعد حظر فكان اباحة فعمت. وتعم كلمة او اذا استعملت في موضع الاباحة كما تعم في النفي فانها اي فان الاباحة دليله اي دليل العموم وقرينته لان الاباحة التي رفع للمانع او اطلاق له على الاقدام عليه ولا يمكن الاقدام على واحد غير معين فثبت العموم ليتحقق المقصود من الاباحة وهو امكان الاقدام على المباح كما اذا قيل جالس زيدا او عمرا فانها تفيد للمامور اباحة المجالسة مع كل منهما ومعهما جميعا ان شاء. والفرق بين موجب كلمة او في الاباحة وبين موجبها عند وقوعها في موضع التخيير ان المامور في صورة التخيير يكون مخالفا في الجمع بين المعطوفين وانما يجوز له الاتيان بواحد منهما ايهما شاء دون الجمع بينهما وانما جاز له الجمع بين خصال الكفارة بدليل اخر وهو ان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فبقي على ما كانت عليه اذ التخيير لا اثر له في رفع ما كان ثابتا قبله وفي صورة الاباحة له الجمع بينهما ان شاء كما له الاتيان باي واحد منهما شاء فاذا قيل اضرب زيدا او عمرا لم يجز له ضربهما واذا قيل جالس الحسن او ابن سيرين جاز له مجالستهما ومجالسة واحد منهما ومعرفة الفرق بين استعمالها في الاباحة واستعمالها في التخيير من خارج منهما بقرينة حالية او حالية تقترن بها وعلى هذا اي على ان او في موضع الاباحة يفيد جواز الجمع بين المعطوفين لو قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له الجمع بينهما في الكلام ولو قال لنسائه لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما لان قوله الا فلانا او فلانا والا فلانة او فلانة اطلاق اي اباحة بعد حظر لانه استثناء من منع نفسه من الكلام والقربان والاستثناء من الحظر اباحة وكلمة او في الاباحة تفيد العموم فعمت فيجوز له الكلام مع كل منهما ومعهما وله وطي كل واحدة منهما ووطيهما فلا يحنث بكلامهما ولا يصير موليا منهما **قوله** مسئلة وترد بمعنى حتى مجازا في احتمال جهة العطف نفيا واثباتا وسبق النفي دليل الغاية كلا افارقك او تقضيني ولا ادخل هذه او ادخل هذه الاخرى اي حتى ادخلها فان دخل الاولى حنث او الثانية انتهت اليمين لما بين المفهوم الحقيقي لكلمة او واراد بان ما استعيرت له فقال وترد بمعنى حتى مجازا والمجوز اشتمالها على معنى الغاية لانها لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا بوجود صاحبه ولكن لا يجوز حملها على حتى الا عند تعذر حملها على حقيقتها وهي العطف بالمعنى المذكور وذلك انما يكون بفساد العطف لفوات شرط صحته بان يكون الكلامين مختلفين بان يكون احدهما نفيا

والآخر اثباتاً او احدهما اسماً والآخر فعلاً او احدهما ماضياً والآخر مستقبلاً او
احدهما مرفوعاً والآخر منصوباً لاختلاف جهة العطف فتفسد لفوات التناسب
المصحح له حينئذ ولا يدفع هذا ان يكون الكلام محتملاً لضرب الغاية للامتداد
وذلك انما يتحقق بكون الاول منفياً لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد والى هذا اشار
بقوله وسبق النفي دليل الغاية اي تقدم النفي دليل على كون المعطوف عليه ذا غاية
وكون ما بعدها غاية له للامتداد والاستمرار وذلك مثل قولك لا افارقك او
تقضيني حقي فان كلمة او هنا بمعنى حتى وقضاء الحق غاية لعدم المفارقة اي لا افارقك
حتى تقضيني حقي ومثل قول الرجل لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى
فان او فيه بمعنى حتى اي حتى ادخلها فيكون ممتنعاً من الدخول في الدار الاولى الى ان
يدخل الثانية فيكون شرط البر الامتناع عن دخول الاولى حتى يدخل الثانية فلو
دخل الاولى قبل الثانية حنث لفوات البر بفوات شرطه وان دخل الثانية
اولاً انتهت اليمين لحصول البر بوجود شرطه حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث
فتعذر العطف في المسئلتين لاختلاف الفعلين بالنفي والاثبات وعدم الازدواج
بينهما واحتمل الكلام ضرب الغاية فحملت على الغاية تصحيحاً لها قيل تعذر العطف
باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى
العكس في الكتاب والسنة واستعمال الفصحاء قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وقال والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وقال والذين امنوا ولم يهاجروا
وقال لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم وقال ولا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا
وقال فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن وقال عليه السلام من بكر وابتكر
ومشى ولم يركب ودنا من الامام ولم يلغ الحديث وقال الشاعر قالوا وما فعلوا
وابيهم من معشر فعلوا وما قالوا فالاولى ان يقال ان تعذر العطف باعتبار عدم
تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح
العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم
الاسم وانتصابه هنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل
وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قيل فيه بحث اذ الكلام في عطف المفرد
باو والذي اورده من الامثلة عطف الجملة بالواو والنحاة لا ينكرون ان او اذا
كان بمعنى الى ان او الا ان يعتبر فيه المخالفة باعتبار النفي والاثبات معنى كقولك
لالزمنك او تعطيني حقي اي لا افارقك اذ لو لم يكن كذلك يكون بمعنى التخيير واما
قوله فالاولى ان يقال بتعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب فليس
ذلك من الشروط المخصوصة باو بل شرط في غيرها ايضاً فانك اذا قلت اكرمني
فاكرمك وقد تعذر عطف الاخبار على الانشاء لزمك تقدير ان في ما بعد الفاء
فلزم محذور اخر وهو عطف المفرد على الجملة فقدرت الاول مفرداً ايضاً اي

ليكن

ليكن منك اكرام فاكرام مني واما قوله فاذا اضمر ان فيلزم عطف الاسم على الفعل ففيه
ايضاً بحث لما بينا ان الاول ايضاً جعل في قوة المفرد تخليصاً لا يلزم ذلك فعلم ان قول
فخر الاسلام ليس بممنوع عند النحاة بل هو مسلم ورد هذا بان المعلل لم يتعرض للمفرد
والجملة وانما قال لاختلاف الفعلين وقد وجد في الامثلة عطف الفعل على الفعل
مع الاختلاف بالنفي والاثبات وعلى تقدير التقييد بالمفرد ايضاً لا يندفع ما قيل لان
في الامثلة عطف الفعل على الفعل وهو مفرد وايضاً المعلل لم يتعرض في التعليل بان
البحث في العطف باو وانما قال مطلق العطف مع ان الذي ذكره لا اختصاص له بالعطف
باو ولان امتناع العطف بفوات شرطه غير مختص باو بل ذلك مانع في جميع حروف
العطف **قوله** مسئلة حتى للغاية حتى مطلع الفجر واكلت السمكة حتى راسها بالجر
اي فانه باق وللعطف جاءني القوم حتى زيد فيكون اكرمهم او ارذلهم والسمكة حتى راسها
اي اكلته وقد يعطف بها تامة كضربت القوم حتى زيد غضبان وناقصة فيقدر الخبر
كحتى راسها بالرفع اي ماكول، كلمة حتى موضوعة للغاية بالنقل وهي حقيقة فيها قال
الله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر ويقال اكلت السمكة حتى راسها بالجر اي كلها اي
الراس ايضاً وهي عند كونها للغاية حرف جر وهي مشاركة مع كلمة الى في الدلالة
على الغاية ولكن بينهما فرق وهو انه يجب في حتى ان يكون الغاية مما ينتهي به الشيء بان
يكون جزؤه الاخر نحو اكلت السمكة حتى راسها او ملاقياً لجزئه الاخر نحو نمت البارحة
حتى الصباح ولا يشترط ذلك في كلمة الى ولذلك لا يجوز اكلت السمكة حتى ثلثها ونمت
البارحة حتى نصفها وجاز الى نصفها واختلف النحاة في دخول ما بعدها فيما قبلها
فذهب الجمهور الى انه لا يدخل كما في الى اذ الاصل في الغاية ان لا يدخل في المغيا وهو
مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واشار اليه بقوله فانه باق اي فان الراس
باق لم يوكل وذهب عبد القاهر وجار الله وعامة المتاخرين الى انه يدخل لانه
الغرض في الفعل المتعدي بحتى انقضاء الشيء الذي تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى ياتي
الفعل على جميع ذلك الشيء وهذا الغرض لا يتحقق الا بالدخول فيما قبلها ففي مثال السمكة
يجب كون الراس داخلاً في السمكة ويكون الاكل اتياً عليه ايضاً وهو الغرض واذا لم
يدخل لا يتحقق الغرض وهذا التعليل يقتضي الدخول في الجزء دون الملاقي له فيتحقق
هذا الغرض بامتداد الفعل اليه وانقطاعه عنه كما في مسئلة الصباح انقطع النوم
عنه مع كون النوم اتياً على جميع البارحة وان لم يدخل الصباح فيها. وذهب المبرد
والفراء والسيرافي الى التفصيل بين دخول الجزء دون الملاقي له وهذا التعليل
يوافقه وعلى هذا لم يوكل الراس وما نيم الصباح على المذهب الاول وعلى المذهب
الثاني اكل الراس ونيم الصباح وعلى المذهب الثالث اكل الراس وما نيم الصباح
ثم قال وللعطف اي يستعمل كلمة حتى للعطف فيدخل ما بعدها في حكم ما قبلها
بالاتفاق ويوافقه في الاعراب قال فخر الاسلام لما بين العطف والغاية من المناسبة
وهي ان المعطوف متصل بالمعطوف عليه ومتوقف عليه كاتصال الغاية بالمغيا

وتوقفها عليه وهذا يدل على انها مجاز عند استعمالها في العطف وهو اولى من
الاشتراك ولا يسقط معنى الغاية عنها تقول جاء القوم حتى زيد بالرفع ورأيت القوم
حتى زيدا بالنصب ومررت بالقوم حتى زيد بالجر ويشترط في المعطوف بها كونه جزء
جنس ما قبلها فيكون اكرمهم او ارذلهم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى
المشاة فلا يجوز جاء القوم حتى الحمار اذ الحمار ليس من جنس القوم ولا يقال جاءني
القوم حتى زيد الا اذا كان من القوم ويكون اكرمهم او ارذلهم وهذا انما اشترط فيه دون
سائر الحروف والمعنى فيه انها للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور
ذلك في غير الجنس وكذا اعتبر فيها التعظيم والتحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه كان
اعلاه غاية وطرفا له وان اخذ من اعلاه كان ادناه طرفا فيمكن فيه اعتبار معنى الغاية
ثم قال وقد يعطف بها تامة هذا يدل على انه جعلها عاطفة وقسمها الى قسمين الى اما
تكون عاطفة لجملة تامة وهي التي تكون مبتداها وخبرها مذكورين كقولك ضربت القوم
حتى زيد غضبان والى ما تكون عاطفة لجملة ناقصة وهي التي تكون خبرها محذوفا فيقدر
من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول وهذا مخالف لما ذكره في
سائر الكتب وهي انها قد تستعمل لابتداء الكلام بان يذكر بعدها جملة فلا تكون عاطفة
بل استينافية لاستيناف الكلام بعدها فان كان خبرها مذكورا فهو كاف والا
قدر خبرها كما مر والدليل على انها حرف استيناف وليست بحرف عطف انه قد يدخل
عليها حرف العطف على حتى دليل انها ليست بحرف عطف لامتناع دخول حرف
العطف على مثله فلا يقال جاء زيد وثم واي سريت بهم ليلا ومدبهم السير حتى كلت
المطية وهي البعير واعيت وحتى الجياد اي الخيل كلت تعبا فطرحت ارسانها اي
حبالها جمع رسن على اعناقها وتركت تمشي لم يحتاجوا الى قودها لانها ذهبت نشاطها
فهي اذا اصحبت لم يذهب يمينا وشمالا او سارت معهم ووضع ما بعدوا بارسان موضع
الكلال **قوله** مسئلة وهي للغاية في الفعل وبمعنى كي فان تعذرا فللعطف فحتى
يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا بمعنى الى وَلا يكون فتنة بمعنى كي وحتى يقول الرسول بالنصب
بمعنى الى ان غاية لا يكون لفعلهم بمعنى قوله اثر بمعنى كي فيكون فعلهم سببا له وبالرفع
على جملة مبتداة اي هو يقول فيكون غاية لما ذكر معاني كلمة حتى في الاسماء اراد
ان يذكر معانيها في الافعال ذكر انها في الافعال تستعمل لثلاثة معان الاول
الغاية وهو معناها الاصلي فيجب الحمل عليه ما امكن وهو على قسمين احدهما ان يكون
غاية بمعنى الى ولا يكون جملة مبتداة نحو سرت حتى ادخلها فيكون حرف جر فيقدر
بعدها كلمة ان لتكون داخلة على الاسم تقديرا بتاويل المصدر وثانيهما ان يكون بمعنى
الغاية ويكون للابتداء ويكون بعدها جملة مبتداة نحو خرجت النساء حتى خرجت
هند فلا يحتاج الى تقدير ان لكونها حرف ابتداء لا حرف جر وعلامة كونها للغاية وجود
امرين احدهما كون صدر الكلام محتملا للامتداد ويمكن ضرب المدة فيه وثانيهما ان يكون
ما بعدها صالحا لكونه منتهيا للاول وان لم يمكن حملها على الغاية لانتفاء الامرين او

حتى

احدهما حملت على معنى كي وهو المجازاة لتحقق المناسبة بين المجازاة والغاية في افادة
الانتهاء فان الفعل سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي المغيا بوجود الغاية وانما
تحقق الحمل على المجازاة اذا كان المحل صالحا لها بان يكون صدر الكلام صالحا للسببية
للثاني وهو صالح لكونه جزاء له بان يكونا فعلين مختصين للمكافاة فان فعلي شخص واحد
لا يصلحان للمكافاة وان تعذرا اي المعنيان المذكوران وهما الغاية والمجازاة بان لم
يكن المحل صالحا لشيء منهما حملت على العطف المحض والمصنف ذكر من القران مثاله
حتى للغاية والمجازاة فقال فحتى يعطوا اي كلمة حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي
قوله حتى تغتسلوا بمعنى الى وهو الغاية لصلاحية المحل لها لوجود الشرطين المذكورين
لان الاية الاولى وهو قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون واول الاية الثانية وهو
قوله تعالى لا تقربوا الصلاة قابل للامتداد وضرب الغاية فان المقاتلة قد تمتد
يوما او يومين وكذا امتناع الجنب عن قربان الصلوة والمذكور بعد حتى فيهما صالح
للغاية فان اعطاء الجزية صالح لانهاء المقاتلة والاغتسال صالح لانهاء منع الجنب عن
قربان الصلوة فوجب حملها عليها وفي قوله تعالى حتى لا تكون فتنة بمعنى كي لعدم
صلاحيتها للغاية لان ما بعدها وهو عدم الفتنة اي عدم المحاربة لا يصلح غاية
لما قبلها وهو المقاتلة لان ما قبلها وقاتلوهم والقتال معهم واجب وان لم يبدؤا
بالقتال فحملت على معنى كي لان ما قبلها وهو القتال يصلح ان يكون سببا لعدم الفتنة
اي المحاربة وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة وان فسرت بالشرك يكون كلمة
حتى بمعنى الى والمعنى قاتلوهم الى ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله لله ويضمحل
عنهم كل دين باطل وكلمة حتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول يحتمل المعنيين
الغاية ومعنى كي على تقدير نصب يقول فيحتمل ان يكون المعنى وزلزلوا الى ان يقول
الرسول وعلى هذا يكون قول الرسول نهاية لفعلهم وهو زلزلهم ولا يكون لفعلهم
اثر في قول الرسول بان يكون مقتضيا اليه وباعثا عليه بل مغايا له بلا تاثير ويحتمل
ان يكون المعنى وزلزلوا كي يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لقوله وداعيا اليه
فلا يكون كلمة حتى موجبا لانهاء فعلهم بقائل الرسول وقرئ حتى يقول بالرفع فيكون
حتى ابتدائية لا حرف جر ويكون ما بعدها جملة مبتداة اي هو يقول ويكون
حتى للغاية ويكون الفعل بعدها بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجيء البعير يجر
بطنه الا انها حال ماضية محكية **قوله** فروع عبدي حر ان لم اضربك حتى
يدخل الليل او تشفع زيد يحنث ان اقلع قبل الغاية او ان لم اتك حتى تغديني
فاتاه ولم يغده لم يحنث لان الشفاعة سبب الاقلاع وليس الغداء دليل الامتناع
عن الاتيان والغداء صالح جزاء للاتيان فحمل عليه فصار شرط بره الاتيان المقيد
وان لم اتك حتى اتغدى عندك عاطفة بعدم صلاحية الغاية وعدم سببية
الاتيان لفعل نفسه فكانه قال ان لم اتك فان اتغدى عقيب اتيانه بر
والا حنث قال فخر الاسلام رحمه الله هذه استعارة بديعة فقهية والمجوز

ما بين الغاية والعطف من الاتصال وقد استعملت للعطف مع الغاية مجازاً استعارتها
من غير غاية كالمتعذر لما بين حالي كلمة حتى اشار الى مسائل تتفرع عليها وهي اربعة
الاولى اذا قال الرجل لغيره عبدي حر ان لم اضربك حتى يدخل الليل الثانية
عبدي حر ان لم اضربك حتى يشفع زيد فشرط البر في الاولى الضرب الممتد الى
الليل وفي الثانية الى شفاعة زيد لان الضرب مما يحتمل الامتداد ودخول
الليل والليل يصلحان غاية للضرب فان الغالب ان الانسان يمسك عنه بدخول
الليل والشفاعة فان اقلع اي امسك عن الضرب قبل الغاية وهي الليل والشفاعة
حنث الثالثة عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه
اتياناً صالحاً لكونه سبباً للتغدية حتى لو اتاه مثل هذا الاتيان بان اتاه زائراً له
معظماً بر في يمينه سواء غداه المخاطب او لم يغده بخلاف ما لو اتاه محقراً له وههنا
فانه لا يصلح سبباً للتغدية وهذا لانه تعذر الغاية ههنا لانتفاء الشرطين فان
الاتيان لا يقبل الامتداد والتغدي غير صالح للغاية لان التغدية احسان
فيوجب زيادة الاتيان لا قطعه واليه اي انتفاء الشرط الثاني اشار بقوله ولهذا
الغداء دليل الامتناع عن الاتيان ولم يتعرض لانتفاء الامر الاول فحملت على المجازاة
لان الاتيان صالح لكونه سبباً للتغدية والغداء لكونه جزاء له فصار شرط بره
اتيانه اليه اتياناً صالحاً لما ذكرنا وهو المراد بالاتيان المقيد الرابعة اذا قال
عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكلمة حتى في هذه المسألة للعطف المحض
من غير اعتبار الغاية فيها لانها غير صالحة للغاية لفوات الشرطين قولاً اولاً
فالكلام لا الامتداد وصالحه اخره لكونه غاية له فان الاتيان غير قابل للامتداد
والتغدي غير صالح لكونه منتهياً للاتيان فان التغدي احسان فلا يصلح قاطعاً
للاتيان وكذا غير صالح للمجازاة لان اتيان المتكلم لا يصلح سبباً لتغديه الذي هو
فعل نفسه والتغدي لا يصلح جزاء الاتيان نفسه لان الانسان لا يجازي فعله بفعله
فحملت على العطف كانه قال ان لم اتك فاتغدى عندك لان الغاية عقيب المغيا
فيصلح للتعقيب فصار شرط بره وجود الفعلين من المتكلم في عمره وبهما الاتيان
والتغدي بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط حنثه عدم احدهما
في العمر فان اتاه وتغدى في عمره بر في يمينه وان فاته احدهما حنث في اخر جزء
من حينه هذا اذا لم يوقت اليمين فان وقتها باليوم بان قال ان لم اتك اليوم
حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط حنثه عدم احدهما
فيه فان اتاه في اليوم وتغدى عنده فيه متصلاً بالاتيان او متراخياً عنه بر في يمينه
الا اذا نوى الفور فيشترط وجود الفعلين متصلاً وان مضى اليوم وفاته احدهما
فيه بان اتى اليه ولم يتغد عنده حنث قال فخر الاسلام البزدوي هذه اي استعارة
حتى للعطف المحض من غير اعتبار الغاية فيها استعارة لما عرفت ان الاستعارة
لا تتوقف على النقل في كل جزئي مع وجود العلاقة والمجوز للاستعارة وجوده

المناسبة بين العطف والغاية وهو التعقيب فان المعطوف يتعقب المعطوف
عليه كما ان الغاية تتعقب المغيا وقد استعملت كلمة حتى للعطف مع وجود
الغاية كما تقدم مجاز يد وهنا عند تعذر اعتبار الغاية **قوله** مسألة الباء
للالصاق ولهذا صحبت الثمن فصح الاستبدال قبل القبض في شريت هذا العبد
بكر موصوف من الحنطة لا بالعكس فانه يجب الاصل لكونه سلما وتمنع الاستبدال
والفرق ان اضافة العقد الى العبد بجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابع وشرط
وفي العكس بالعكس وعن الشافعي للتبعيض في وامسحوا برؤسكم وعن مالك صلة
لتعدي الفعل وقلنا ليس للتبعيض وضعا فلا يترك له الوضع لغير ضرورة
والالصاق ممكن فاذا دخلت في الالة تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسحت رأس
اليتيم بيدي وعلى المحل تعدى الفعل الى الالة فالتقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم
الصقوها بها فلم يقتض استيعابا بالحصول حقيقة المسح بالوضع فجاء التبعيض لا
لاقتضاء الباء والاستيعاب في التيمم بالسنة ومن ذلك ان خرجت الا باذني
اشترط تكرره لاقتضاء الملصق به بخلاف الا ان اذن لحصول الغاية بالمناسبة
لما فرغ من حروف العطف شرع في حروف الجر وقدم منها الباء لكثرة استعمالها
وهي للالصاق حقيقة بالنقل وتستعمل للتعدية نحو ذهبت بزيد والمصاحبة
نحو دخلت عليه بثياب السفر والاستعانة نحو كتبت بالقلم والسببية نحو
بوقوف الله حججت ويعني في نحو جلست بالمسجد اي فيه لتحقق معنى الالصاق في الجميع
والالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما دخل عليه الباء
نحو كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والملصق هو الاصل في الالصاق والملصق به
كالالة ولهذا اي لاجل ان الباء للالصاق وما دخلت عليه كالتبع صحبت اي الباء
الثمن لانه كالتبع في البيع اذ الغرض في الانتفاع بالمبيع دون الثمن لانه في الغالب
يكون من النقود التي وضعت للثمنية ولا ينتفع في ذواتها بل هي وسيلة الى تحصيل
ما ينتفع به لعينه كالالة للشيء ولاجل ان الثمن تبع والمبيع اصل جاز البيع وان لم
يملك المشتري الثمن ولم يجز ان لم يملك المبيع ولو قال اشتريت منك هذا العبد
بكر من الحنطة موصوف ببيان النوع صح الاستبدال قبل القبض في الكر لانه
ثمن لدخول الباء عليه فصار كسائر الاثمان في صحة الاستبدال ووجب في الذمة
حالا لان المكيل والموزون مما يجب في الذمة ولو عكس الامر بان دخل الباء في العبد
فقال اشتريت منك كرا من الحنطة الموصوفة بهذا العبد وجب ذكر الاجل فيه
ومراعاة سائر شرائط السلم ولم يصح الاستبدال به قبل القبض لكونه سلما
حينئذ لكون الكر مبيعا دينا في الذمة والعبد ثمنا لدخول الباء عليه والمبيع
الدين لا يكون الا سلما والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد
بايراد العقد عليه بجعله اي العبد اصلا في العقد اي مبيعا ملصقا بالكر
وبجعل الثمن وهو الكر تابعا ملصقا به وشرطا لكونه غير مقصود فصح الاستبدال

لها

به قبل القبض لما عرفت وفي العكس اي في عكس هذا وهو اضافة العقد الى الكر وايراده
عليه وادخال الباء في العبد الحكم بالعكس وهو ان يجعل الكر اجلا ملصقا بالعبد والعبد
ملصقا به تابعا له لانه عين فكان سلما فلا يصح الاستبدال به ووجب رعاية شرائط
السلم فيه فقيل هذا المعنى وهو دخول الباء على الثمن ليس كليا في جميع الموارد فان قولك
بعت هذا الفرس بعشرين دينارا المقصود للبائع ليس الا الدنانير مع ان مقصود
المشتري الفرس وهذا لان الثمن وان كان لا بد من ذكره في البيع فكيف يكون تبعا وفي قول
الشاعر ، سالت الندا والجود مالي اراكما ، تبدلتما ذلا بعز مؤبد ، لا يذهب
احد الى ان الذل هو المقصود والعز تبع له وفي قوله تعالى أتستبدلون الذي هو
ادنى بالذي هو خير لا يمكن ان يكون الادنى مقصودا والذي هو خير تبعا له اجيب
بان المراد بكون المبيع مقصودا ان المقصود من شرعية البيع الوصول الى تحصيل
المبيع الذي ينتفع به بعينه ويتوقف بقاء الانسان عليه من الاكل والشرب واللبس
وغيرها وهذا لا يشك فيه عاقل والمراد بكون الثمن غير مقصود انه لا ينتفع به لذاته
بل هو وسيلة الى تحصيل ما ينتفع به وان كان ذلك مقصودا في البيع ويشترط
ذكره فذلك لا يقدح فيما ذكرنا ولهذا هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ البيع
دون هلاك الثمن فهذا دليل على كون المبيع اصلا والثمن تبعا والتعجب في البيت
المذكور ايضا لاجل ما ذكرنا فانه جعل الذل مقصودا والعز تبعا له والامر بالعكس
والا لما كان مكان السؤال والتعجب وكذا الانكار في الاية لما ذكرنا فانه جعل
الادنى مقصودا والذي هو خير تابعا له والامر بالعكس فوقع الانكار لذلك وعن
الشافعي ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت في المحل فلا
تستوعبه فيجب مسح البعض ولا رجحان للبعض على البعض فيتادى الواجب بمطلق البعض
فيكون التقدير بالربع او بثلاث اصابع زيادة على النص بخبر الواحد فلا يجوز وقال
مالك الباء صلة اي زائدة لتاكيد تعدي الفعل كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة فوجب مسح كل الراس كما لو قيل امسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة
لكنه احوط لانه يخرج به عن العهدة بيقين قلنا ليس الباء للتبعيض وضعا لانه لو
نقل واللغة لا تثبت بدونه فلا نترك له اي للتبعيض الذي ليس بوضعي حملها عليه
الوضعي اي ما وضعت الباء له وهو الالصاق اخر ضرورة اذ لا نترك الحقيقة اذا امكن
العمل بها وهنا الحمل بالالصاق ممكن فلا يجوز حملها على التبعيض الذي هو مجاز
كما قاله الشافعي ولا على الزيادة التي هي مجاز ايضا كما قاله مالك وانما قلنا بان الحمل
بالالصاق ممكن لان فعل المسح لا بد له من محل واله فاذا دخلت الباء على آلة المسح
تعدى الفعل بنفسه الى الالة فاقتضى الصاق تلك الالة بالمحل فلا يقتضي استيعاب
المحل والباء في الاية دخلت في المحل وهو الراس فصار الفعل متعديا الى الالة وصار
التقدير الصقوا ايديكم برؤسكم فاقتضى وضع اليد على الراس ولصوقه به فجاء
التبعيض بهذا الطريق وهو دخول الباء في المحل لا لاقتضاء الباء التبعيض لغة

ولما صار الواجب الصاق الالة وهي اليد كان اكثرها وهو ثلاثة اصابع مقام كلها
وقيل النص مجمل في حق المقدار فورد خبر المسح على الناصية بيانا له واشار بقوله
والاستيعاب في التيمم بالسنة الى الجواب عما يقال اذا كان دخول الباء في المحل لا
استيعابه كان ينبغي ان لا يجب الاستيعاب في التيمم لان الباء في اية التيمم وهي قوله
تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم دخلت في المحل تقرير الجواب انا انما اوجبنا الاستيعاب
فيه بدليل اخر وهو السنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان
ضربة للذراعين وضربة للوجه مزاد به على الكتاب او جعل الباء في الاية زائدة لتوافق
الكتاب السنة المشهورة ومن ذلك اي من الفروع المتفرعة على كون الباء للالصاق
قول الرجل لامراته ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فانه يشترط تكرار
الاذن للبر في كل خروج حتى لو خرجت باذنه مرة ثم خرجت بغير اذنه مرة اخرى حنث
لاقتضاء الملصق به الملصق فان الباء للالصاق فلا بد له من ملصق وملصق به والملصق
به مذكور وهو الاذن فيقدر الملصق وهو الخروج بقرينة ان خرجت فان الفعل
يدل على المصدر وهو نكرة في سياق الشرط فيعم واستثني عنه خروجا ملصقا باذنه
فصار التقدير ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيبقى ما عدا الخروج
الملصق بالاذن داخلا تحت اليمين فمتى وجد خروج غير ملصق بالاذن حنث بخلاف
قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لكل خروج
فلو اذن لها مرة انتهى اليمين فلا يحنث بعد ذلك اذا خرجت بغير اذنه لان كلمة الا
ههنا بمعنى حتى مجازا لما بين الغاية والاستثناء من المناسبة من حيث ان حكم ما وراء الغاية
على خلاف حكم المغيا كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف حكم المستثنى منه والتقدير
ان خرجت من الدار حتى اذن لك فانتهت اليمين بالاذن مرة لحصول الغاية فلا يحنث
بالخروج بعد ذلك بدون الاذن وهذا لان العمل بحقيقة الا وهو الاستثناء متعذر
هنا لان ان مع الفعل بتاويل المصدر وهو الاذن فيصير مستثنى من الخروج وهو ليس من
جنسه فلا يصح ولا يمكن تقدير الخروج ليستثنى منه بان يقال التقدير ان خرجت الا
خروجا ان اذن لك لانه حينئذ يكون كلاما مختلا فتعين الحمل على الغاية مجازا كما في قوله
تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم فان الا فيهما بمعنى حتى بالنقل عن ائمة العربية
وذهب الفراء الى انه بمنزلة قوله الا باذني لان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال
له بما تقدم الا بصلة توجب تقدم الصلة وهي الباء فيصير كقوله الا باذني وفيه العمل
بالاستثناء حقيقة فصار كقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فانه يشترط
تكرار الاذن للدخول عليه اجيب بانه ليس غرضه الا باذني تحقيق الفراق وهو وجود
الدليل الدال على الحذف وهو حرف الالصاق في قوله الا باذني لاقتضائه الملصق
والملصق به كما مر وحذف متعلق حرف الجر لقرينة جائز وتقدم ذكر ان خرجت تخصيص
ذلك المحذوف وهو الخروج كما في بسم الله دلت الباء على حذف المتعلق ووقوعه في
الابتداء على تعيين المقدر وهو ابتدا وما ناسبه ولم يوجد في قوله الا ان اذن لي

يدل على الحذف بحرف الالصاق وقول الفرا الا اتصال له بما تقدم الا بصلة ممنوع بل له اتصال
بما تقدم بغيرها بان تكون غاية له بمعنى حتى وان كان فيما قال عمق لاستثنا لكن فيه اضمار
كثير والاضمار والمجاز وان تسا ويا على ما قيل لكن فيما قال تعدد الاضمار لان فيه اضمار البا
واضمار صلته الذى هو المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح عليه واشتراط
تكرار الاذن في قوله تعالى الا ان يوذن لكم مستفاد من التعليل وهو قوله ان ذلكم كان
يوذى النبي دون الا ان **قوله** مسئلة على للاستعلا فاستعملت للايجاب في الذمة
في قوله لزيد على الف درهم الا ان يخبره بانها وديعة وهي في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح بمعنى البا والمجوز لمناسب الوجوب والالصاق وفي الطلاق بمعنى الشرط فلا يجب
شي في طلقني ثلاثا على الف اذا طلقها واحدة عند ابي حنيفة واوجبا ثلث الالف حملاه
في البا وفرق بان الواقع لا معاوضة بينه وبين ما لزمها بل بينهما مخالفة وهي با لشرط
اليق وهو ممكن فان الطلاق يتعلق واذا خالف مقصودها من التعليق لا يجب شي اما في
المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها • كلمة على في اللغة موضوعة للاستعلا
اما حسا كزيد على السطح او حكما ورتبة نحو فلان امير علينا ولاجل معنى الاستعلا فيها
استعملت للايجاب في الذمة في قوله لزيد على الف درهم لتحقق استعلا من وجب له على من
وجب عليه حكما ولهذا اجبره على الاداء وحبسه ويطالبه كما قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا
ولا يتحقق مثل ذلك في الوديعة الا ان يخبره اى الا ان يخبر المقر الايجاب متصلا بكلامه
بانها اى بان الالف وديعة فحينئذ يحمل على الوديعة دون الايجاب لما في الوديعة من
وجوب الحفظ وهو بيان مغير فيعتبر فيه الوصل وهي ان كلمة على عند استعمالها في المعاوضات
اى المحضة التي ليس فيها معنى الاسقاط كذا قيدها فخر الاسلام كالبيع فانه معاوضة مال
بمال والاجارة فانها معاوضة مال بمنافع والنكاح فانه معاوضة مال بالبضع بمعنى البا
مجازا لانها تصحب الاعواض لتعذر العمل بالحقيقة فاذا قال بعتك هذا العبد على الف
او اجرتك هذه الدار سنة على الف او زوجتك ابنتي فلانة على الف كان معناه بالف
والمجوز لهذه الاستعارة مناسب الوجوب واللزوم الذى هو مدلول كلمة على والالصاق
الذى هو مدلول البا فان الشي اذا لزم شيا اخر التصق به وكلمة على قد تستعمل للشرط
قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله ولكن المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق
بالشرط لما فيه من معنى القمار وهي في الطلاق تستعمل بمعنى الشرط عند ابي حنيفة وعندهما
بمعنى البا فاذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها طلقة واحدة لا يجب عليها
شي من الالف عنده وكان الطلاق رجعيا وعندهما يجب عليها ثلث الالف وكان
الطلاق بائنا كما في البا بان قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة قالا الطلاق
على مال معاوضة من جانبها يجب عليها عوضا عن سلامة نفسها لها بالطلاق ولهذا
يصح رجوعها قبل كلامه وكلمة على صدرت من جانبها فالظاهر انها قصدت المعاوضة
فحملت على البا لدخولها في المعاوضات كما في قوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم
فانها محمولة على البا بدلالة المعاوضة وتحقيق الفرق لابي حنيفة يتوقف على امور

وهي

وهي ان الشيئين اذا توافقا في الثبوت فاما ان يثبتا بطريق المقابلة بان يكون ثبوت كل منهما
مقارنا لثبوت الاخر كالعوضين اذ لا يتحقق المقابلة الا بالمقارنة اذ المتاخر لا يقابل المتقدم
واما ان يثبتا بطريق المعاقبة بان يكون ثبوت احدهما بعد ثبوت الاخر كالمشروط فانه
يثبت بعد الشرط لتوقفه عليه وان اجزا العوض يتوزع على اجزا المعوض بان يكون كل جزء
من العوض مقابلة جزء من العوض لانهما يثبتان بطريق المقابلة وهذا بالاتفاق وان اجزا
الشرط لا يتوزع على اجزا المشروط قبل المجموع يلزم تقدم المشروط على الشرط وذلك لا يجوز
وهذا بالاتفاق ايضا فاذا عرفت هذا قال ابو حنيفة فرق بين الطلاق على مال وبين المعاوضة
بان الطلاق على مال ليس بمعاوضة لان الواقع وهو الطلاق ليس بينه وبين ما لزمها وهو
المال معاوضة فان البضع حالة الخروج غير متقوم ولهذا يصح الطلاق بلا عوض فلا يحمل
كلمة على على البا كما في البيع بقرينة المعاوضة بل بينهما معاقبة بان يقع الطلاق ولا يتم
يجب المال بالشرط وهي اى المعاقبة بالشرط اليق منها بالمعاوضة لتحققها بين الشرط
والمشروط دون العوضين ثم اشار بقوله وهو ممكن الى الجواب عما يقال انما يكون اليق
بالشرط اذا امكن الحمل عليه ولم يكن له مانع وليس كذلك فان المانع متحقق وهو دخول
المال فيه فان الطلاق وان قبل التعليق لكن المال لا يقبله لان تعليقه بالخطر قمار تقرير
الجواب ان اعتبار الشرط في الطلاق على مال ممكن ودخول المال فيه غير مانع له لقبول
المال التعليق في ضمن تعليق الطلاق تبعا له ورب شي يثبت ضمنا وتبعا لا مقصودا ولهذا
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق على الف صح التعليق ولم يمنع دخول المال فيه عن
صحته فاذا امكن الحمل على الشرط حمل عليه وجعل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب
المال وهو الالف بايقاع الثلث كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك على الف واذا خالف
مقصودها من التعليق بان طلقها واحدة لم يجب له شي لانعدام الشرط وهو ايقاع
الثلث ولا البعض لعدم انقسام المشروط على اجزا الشرط ثم اشار بقوله اما في المعاوضات
ايضا تقرير الجواب انه لا يمكن الحمل في المعاوضات على الشرط لان فيه تعليق التمليك
بخطر وهو فاسد لانه قمار فحملت على ما يناسب المعاوضات وهو معنى البا كما صحح
لكلامه **قوله** مسئلة من للتبعيض والى للانتها الغاية واستعملت في الاجال وانت
طالق الى شهر تنجيز واضافة بالنية فان نوى فتنجيز عند زفر لان التاجيل لا يمنع الوقوع ولنا
اضافة لان فائدة التاجيل تاخير ما دخلت عليه • كلمة من للتبعيض نحو اخذت من الدراهم
اى بعضها وتستعمل لابتدا الغاية نحو خرجت من البصرة وللبيان كقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اى الرجس الذى هو الاوثان وعلامته وقوع الذى موقعه
وللزيادة للتاكيد في غير الموجب نحو ما جاءني من احد وعلامته استقامة المعنى بدونه
وذكر المحققون ان المعاني كلها راجعة الى ابتدا الغاية ولهذا قال المبرد معناها
ابتدا الغاية فقط لان التبعيض لغيرها لما وجدوا اكثر استعمالها في التبعيض جعلوها
للتبعيض وفيما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام وتبعه المصنف وجعلها للتبعيض
ولم يتعرض لباقي معانيه ومن فروعها لو قال رجل ان كان ما في يدي من الدراهم الا

ثلثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فالجميع صدقة وكان في يده اربعة دراهم او خمسة لزمه
التصدق بالجميع ولو قال ان كان ما في يدي دراهم الا ثلاثة والمسئلة بحالها لا يلزمه التصدق
بشيء لان شرط حنثه في الاولى ان يكون في يده غير الثلثة ما يكون من جنس الدراهم والدرهم
والدرهمان من الدراهم وشرط حنثه في الثانية ان يكون في يده غير الثلثة ما يطلق
عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان الدرهم والدرهمين لا يطلق على شيء منهما اسم الدراهم
وكلمة الى لانتهاء الغاية نحو خرجت من البصرة الى الكوفة وللاجل لكونها موضوعة لانتهاء الغاية
استعملت في اجال الديون وغيرها لكونها غاية لها وهي في الازمنة تستعمل للتوقيت
وهو الاصل بان يوقت لامر ثابت في الحال وقد ينتهي الى ذلك الامر لولا ذلك الثابت
لكان مستمرا للتوقيت نحو والله لا اكلم فلانا الى شهر فانه لتوقيت اليمين في الشهر ينتهي بانتهائه
ولولا التوقيت لكانت مؤبدة وشرط التوقيت ان يكون المغيا وهو الموقت قابلا له وتستعمل
ايضا للتاجيل وهو تاخير امر غير ثابت في الحال الى وقت لولا التاجيل لكان ثابتا في الحال
كالبيع الى شهر فان تقييده بقوله الى شهر تاخير لمطالبة الثمن الغير الثابت في الحال ولولاه
التاجيل لثبت في الحال بالعقد اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأته انت طالق
الى شهر ونوى التنجيز صحت نيته وطلقت في الحال ويلغو اخر كلامه وهو قوله الى شهر لانه نوى
حقيقة كلامه وهو التوقيت لانه اراد انها الطلاق بانتهائه ثابتة الى شهر بعد وقوعه
فيثبت ما امكن وهو الوقوع في الحال ويلغو ما لا يمكن وهو التوقيت لان الطلاق لا يحتمل
التوقيت الى شهر لانه يستمر ابدا بعد الوقوع وان نوى تاخير الوقوع الى شهر صحت نيته وتاخر
الوقوع الى انقضاء شهر لانه نوى محتمل كلامه وهو التاجيل فانه قد يستعمل في التاجيل كما مر
والطلاق يحتمل الاضافة الى وقت نحو انت طالق غدا او بعد شهر واليه اشار بقوله تنجيز
واضافته بالنية اي تنجيز نية التنجيز واضافته وتاخير نية الاضافة يعني انه انما نوى ثبت
ما نوى فيناسب قوله تنجيز واضافته في قوله بالنية فان عري اي كلامه عن النية بان لم ينو
شيئا من التنجيز والاضافة فعند زفر تنجيز فيقع الطلاق في الحال وهو رواية عن ابي يوسف
لان قوله الى شهر اما توقيت للطلاق او تاجيل له وكل واحد منهما لا يمنع الوقوع في الحال
لان كل واحد منهما صفة للموجود فيكون كلامه ايقاعا للطلاق ووصفا له بالتاجيل
او التوقيت ولا يوصف بهما الا الموجود فيقع الطلاق الذي هو ممكن ويلغو وصفه بهما
لعدم القبول قلنا ان قوله الى شهر اضافة لوقوع الطلاق الى مضيه وتاخير له لان
كلمة الى هنا للتاجيل وفائدة التاجيل تاخير ما دخلت عليه كلمة الى كتاجيل الديون وهي
ههنا دخلت على الطلاق فيقتضي تاخيره الى شهر فيكون بمنزلة تعليقه به اذ لا يمكن تاخير
الطلاق بعد وقوعه ويمكن تاخير الايقاع فيصرف اليه لتصحيح الكلام بقدر الامكان
قوله فان عرف الغاية ان قامت بنفسها لم تدخل في الحكم كبعت من هنا الى هناك ومنه
ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناولها صدر الكلام فالغاية لاخراج ما وراءها كما قلنا
في المرافق وكما ادخل ابو حنيفة الغاية في الخيار ومنع دخول العاشر في الاقرار من درهم الى
عشرة لعدم التناول وادخله لعدم القيام بنفسه وكذلك في الطلاق ودخول المبدأ

عند ابي حنيفة للضرورة اعلم ان بعض الغايات تدخل في المغيا وبعضها لا تدخل اراد بيان
قاعدة تعرف بها ما يدخل وما لا يدخل فقال ان قامت اي الغاية بنفسها اي لم تكن مفتقرة
في وجودها الى المغيا وكانت موجودة قبل التكلم لم تدخل في حكم المغيا كما في بعتك من هذا
الجدار الى هذا فان الغاية لا تدخل في البيع ومنه اي من هذا القبيل قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل لعدم دخول الليل في وجوب الصوم لانه قائم بنفسه غير مفتقر في الوجود الى الصوم
ويوجد بدونه وانما فصل الاية عن المثال بقوله منه تعظيما لكلام الله تعالى وفضله
من غيره وانما لم تدخل عند قيامها بنفسها لانفصالها عن المغيا وتباينها عنه بذاتها فلو
تناولها اللفظ المتناول للمغيا ولم يمكن اثبات الحكم فيها بطريق التبعية لاستقلالها
بنفسها ولا يلزم على هذا قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى في الاسراء وان كانت الغاية قائمة بنفسها لانه ثبت ذلك باخبار
النبي صلى الله عليه وسلم بدليل من خارج اللفظ لا بموجب هذا الكلام وان تناولها اي تناول
الغاية صدر الكلام فذكر الغاية حينئذ لاخراج ما وراء تلك الغاية عن حكم المغيا لا لمد
الحكم اليها فتدخل تحت حكم المغيا وهذا لانه اذا كان الكلام شاملا للمغيا والغاية جميعا
فلا فائدة في ذكرها الا اسقاط بعض ذلك المجموع ضرورة ولا يكون المقصود اسقاط ما
قبل الغاية وهو المغيا لدخوله جزما فيكون المقصود اسقاط ما بعدها وذلك مثل ما قلنا
في المرافق انها تدخل تحت الغسل لان صدر الكلام وهو اليد يشمل المرافق وما بعدها من رؤس
الاصابع الى الابط قبل ذكر الغاية ولولا ذكر الغاية لاستوعبت الوظيفة الكل فيكون المقصود
من ذكرها اسقاط ما وراءها فتبقى الغاية داخلة تحت وجوب الغسل قيل الاسقاط ليس
بمذكور ولا مضمر والغسل مذكور فيكون غاية للغسل دون الاسقاط اجيب بان المقصود
من ذكر الغاية هو الاسقاط كما بينا لا المد فيكون غاية للاسقاط معنى وللغسل ظاهرا
والعبرة للمعاني دون الظواهر والمصنف لم يتعرض لحكم الغاية التي لم يتناولها صدر الكلام
وقال غيره الغاية ان قامت بنفسها لم تدخل وان لم تقم بنفسها فان تناولها صدر الكلام
كانت لاخراج ما وراءها ودخلت تحت حكم المغيا وان لم يتناولها صدرا او كان في تناولها
شك كان ذكرها لمد الحكم الى موضع الغاية ولم تدخل في حكم المغيا كالليل في الصوم اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة فيكون ذكره لمد الحكم فلا يدخل تحت الصوم فجعل هذا القائل
الليل من الغايات التي لم تقم بنفسها وجعله فخر الاسلام مما تقوم بنفسها وتبعه المصنف
وكان الخلاف راجع الى تفسير قيامها بنفسها فمن فسر قيامها بنفسها بكونها غاية قبل التكلم
نحو بعت من هذا الجدار الى هذا وكان مراده بكونها غاية قبل التكلم انها غاية بذاتها لا بجعلها
غاية بكلمة الى فلا شك ان الليل ليس غاية قائمة بنفسها عنده ومن فسر بما ذكرنا ولا
فهي مما تقوم بنفسها عنده واشار الى مثال اخر للغاية التي تناولها الصدر بقوله كما
ادخل ابو حنيفة الغاية في خيار الشرط بان باع شيئا بشرط الخيار الى الغد فانه يدخل
الغد عنده في مدة الخيار لان الغاية هنا لاسقاط ما وراءها لان الصدر وهو اثبات
الخيار مطلقا تناول الغاية وما بعدها لولاها لثبت الخيار مؤبدا ولهذا يفسد

العقد وكان ذكرها لاسقاط ما وراها فيدخل في حكم المغيا كالمرافق في الوضوء وقالا لا
لا يدخل الغاية في هذا الحال ولان الاصل في الغاية عدم الدخول في المغيا الا بدليل ولم
يوجد اجيب بانه قد وجد وهو ما قلنا ولا نصدر ايراها وسع ابو حنيفة دخول
العاشر في اقرار من اقر لفلان علي من درهم الي عشرة وقال تحت نسخة لعدم
تناول صدر الكلام وهو الدرهم العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا
يدخل وقالا لا يدخل كالغاية الاولى لان العاشر غير قايم بنفسه لعدم وجوده بدون
نسخة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام فلم يمكن كونه غاية ولا وجود له بدون
وجوبه فيجب حتى يصلح لكونه غاية ولكن كونه غاية متحقق فيتحقق وجوبه الذي يتوقف
عليه كونه غاية وكذا يقول في الغاية الاولى وهو الدرهم فانه لا يكون غاية الا
بعد الوجود ولا وجود الا بوجوبه فيجب وهذا لانه اوجب على نفسه دراهم
موصوفة بكونها واقعة بين الاول والعاشر ولا يمكن تحققها بهذا الوصف الا بعد
وجودهما ولا وجود لهما الا بوجوبهما فيجبان فلا يمكن ارتفاعهما وكذلك في الطلاق
اي مثل الاختلاف في الاقرار بدخول العاشر وعدم دخوله الخلاف فيما لو قال
انت طالق من واحدة الي ثلثة فانه عنده يقع ثنتان وعندهما ثلثة ووجه القولين
يعرف مما قبله ودخول المبدا وهو الاول في الاقرار والطلاق انما يثبت عنده
للضرورة كما ثبت عندهما وكانه اشار الي الجواب عما يقال لما لم يدخل العاشر في
الاقرار والثالث في الطلاق لكونهما غايتين والغاية لم تدخل في المغيا كان يجب ان لا
يدخل الغاية الاولى ايضا. تقرير الجواب ان المبدا انما دخل عنده للضرورة وهي
ضرورة تحقق ما قصد ايقاعه لانه اوقع ما بين الاولى والثالثة فيكون الواقع ثانية ولا
تحقق لها الا بالاولى فاقتضى ذلك تحقق الاولى دون الثالثة اذ لا يتوقف تحقق
الثانية عليها وهذا بخلاف ما لو قال انت طالق طلقة بائنة حيث يقع به طلقة
واحدة وان كان المحل بالثانية لا يتحقق الا بوقوع الاولى قبلها والفرق ان الثانية هنا
ليست هي المقصود كما في المسئلة الاولى وانما المقصود قوله انت طالق وهو ممكن
الثبوت بدون الثانية واثبات الثانية ليس بممكن هنا كما امكن صحح بقوله انت طالق طلقة
ويلغو قوله بائنة لعدم امكان تصحيحه لانه لا يمكن تصحيحه الا بايقاع طلقة اخرى قبل هذا الكلام
وذلك غير ممكن هنا لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا باللفظ واما في مسئلة
الغاية فقد جرى لها ذكر ما يحتمل الثبوت ووقوع الاولى به وهو الغاية الاولى وهو قوله
من واحدة لان الغاية قد تدخل في الجملة اذا قام دليله وقد قام الدليل هنا وهو توقف
المقصود عليه ومثل هذا بعينه يقال في الاقرار وفيه بحث لان الطلاق قد يثبت اقتضا
وهو ليس بملفوظ وههنا قد اقتضت الثانية الاولى فلا يتحقق بدونها **قوله** مسئلة في الظرفية
والخلاف في انت طالق غدا او في غد فعلا لاحدهما واثباتها واحد وفرق بان اسقاط الحرف
اوجب اتصال الطلاق بالغد فوقع في كله فتعين اوله ولم يصدق في التاخير واثباته اوجب اتصاله بجز مبهم منه
لكون النية مبنية للابهام كلمة في موضوعة للظرفية اما حقيقة نحو الماء في الكيس والماء

ومسئلة ان صمت الدهر او في الدهر
فالاول علي الابد والثاني علي ساعة

في الكوز

في الكوز او مجاز انحو نظرت في العلم او سعيت في حاجتك جعل العلم ظرفا للنظر باعتبار تعلقه
واختصاصه به كالظرف بالمظروف وكذا جعلت الحاجة ظرفا للسعي لما ذكرنا والخلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه في انت طالق غدا بدون كلمة في وقوله انت طالق في غد بذكر كلمة في فقالا لا حذفها واثباتها
واحد اي في الحكم حتى لو قال في قوله غدا نويت اخر النهار لا يصدق قضا ويصدق ديانة كالا نصدق
قضا في قوله في غد اونيته وقد ديانة وذلك لان المفهوم في الصورتين الظرفية وكلمة في مضمر في
قوله غدا اختصارا اي اللفظ مع ارادة معناها فحذفها وذكرها في المعني سواء من غير افتراق
بينهما وفرق ابو حنيفة بان اسقاط الحرف اي حرف في من الغد اوجب اتصال الطلاق بالغد
بنفسه وهو عبارة عن مجموعه فيقتضي استيعابه لانه حينئذ يجعل الظرف شبه المفعول به
لصيرورته منصوبا بالفعل معمولا له بلا واسطة وافتقار نفسه الذي هو عبارة عن المجموع
لان المفعول به انما يكون نفس الذي يتعدي اليه الفعل فيقع في كله فتعين اول الغد للوقوع
ليتحقق الوقوع في كله فلم يصدق قضا في التاخير اذا نوي الوقوع اخر النهار لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف عليه ولكنه يصدق ديانة لكونه محتمل كلامه واثباته اي اثبات حرف في
في الغد اوجب اتصال الطلاق بجزء مبهم من الغد لان اثباته يصرح بظرفيته والظرف
لا يستوعب المظروف فيقع في جزء مبهم منه والبيان الي من ابهم كما لو طلق احدي نسايه
فاذا قال نويت به اخر النهار صدق لانه اتي بما في ولايته من البيان فلا يكون خلاف
الظاهر واما اذا لم ينو شيا فيقع في الجزء الاول من الغد لعدم المزاحم والسبق فيكون
اولي ومثل قوله غدا او في غد قوله ان صمت الدهر فكذا او ان صمت في الدهر فكذا في
الفرق المذكور بين حذف واثباته فالاول وهو صمت الدهر يقع علي الابد حتى كان شرط
حنثه صوم جميع العمر الثاني وهو قوله ان صمت في الدهر يقع علي ساعة حتى لو نوي
الصوم في وقته الي الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث **قوله** مسئلة وتستعار للمعية
اذا نسبت الي الفعل كطالق في دخولك الدار والمجوز ما في الظرف من معني المعية فكان
بمعني الشرط فلا يقع بطالق في مشية الله وفي الدار ان اراد الدخول صدق ديانة وبلزم
عشرة في الاقرار بعشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية وان نوي المعية صدق وطالق
واحدة في واحدة يقع واحدة فان نوي مع قبل الدخول وقعتا والواو فواحدة **لما**
بين حقيقة كلمة في اراد بيان مجازها فقال وتستعار للمعية اي كلمة في تستعمل بمعني مع
مجازا اذا نسبت الي الفعل اي المصدر بان جعلت مرتبطة به كما في قولك انت طالق
في دخولك الدار اي مع دخولك الدار لان الدخول لا يصلح ظرفا له لكونه عرضا لا يبقي
فيمتنع حملها علي حقيقتها فحملت علي مجازها وهي المعية والمعني المجوز لهذه الاستعارة
وجود ما في الظرف من معني المعية فان الظرف مقارن المظروف ويحتوي عليه فوجد
الاتصال المعنوي بين كلمة في والمعية وهو من المجوزات فكان بمعني الشرط حينئذ لتعلق
الطلاق بالدخول وتوقفه عليه اذ المقارنة مع الشي لا يمكن الا عند وجوده واذا توقف
عليه كان كالشرط فلم يطلق قبله وانما قال بمعني الشرط ولم يقل فكان شرطا لانه ليس
بمنزلة محض الشرط فان الطلاق يقع معه لا بعده ولو كان شرطا محضا لوقع بعده

ويتفرع على استعمالها بمعنى مع مسائل منها لو قال رجل لامرأته انت طالق في مشية الله او ارادته او
محبته لايقع الطلاق لانه لايمكن حملها على حقيقتها لان هذه الافعال لا تصلح ظرفا له فتحمل على المقارنة
فيصير تعليقا بها ولو علق بها بحقيقة الشرط بان قال انت طالق ان شاء الله او ان اراد الله كان
ابطالا للايجاب فكذا التعليق بمعناه فبطل الايجاب ولم يقع ومنها اذا قال انت طالق في الدار
طلقت في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق لعدم تخصيصه به فان الواقع في مكان واقع
في الاماكن كلها واذا لم يكن مخصصا له لا يصلح ان يجعل بمعنى الشرط ايضا لان الشرط مخصص له
فكان منجزا فوقع في الحال ولو جعل بمعنى الشرط ايضا لوقع في الحال لانه تعليق بامر كائن وهو الدار
وهو تنجيز بخلاف الاضافة الى الزمان فانه متعلق به لانه يصلح ان يكون مخصصا له لاحتمال
ان يقع الطلاق في زمان دون زمان فامكن جعله بمعنى الشرط فان الزمان المضاف اليه
معدوم في الحال فيتوقف على مجيئه وان اراد بقوله في الدار الدخول في الدار باضماره فانه حينئذ
يصدق ديانة فيتعلق الطلاق بالدخول ويصير كالشرط لما تقدم لانه نوى محتمل كلامه باطلاق
المحل وارادة الفعل الحال فيه وهو من طرق المجاز لكنه خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي ومنها اذا
قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة دراهم بهذا الاقرار لعدم امكان حمل كلمة في
على الظرفية التي هي حقيقتها فان العدد لا يصلح ظرفا لمثله ولايمكن حمله على المجاز بلا قرينة
لتعدد جهة المجاز فانها قد تاتي بمعنى على كما في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
اي عليها وبمعنى من كما في قوله تعالى وارزقوهم فيها اي منها وبمعنى مع كما تقدم وليس احد
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو الاخر الا اذا وجدت القرينة
المخصصة لاحد الوجوه بان نوى المعية وقال عنيت انه عشرة مع عشرة فحينئذ يصدق
ويلزمه عشرون لانه نوى محتمل كلامه وفيه تشديد على نفسه فلا تهمة فيه فيقبل قيل
لا يستقيم هنا حمله على من وعلى اذ لا يقال علي عشرة على عشرة ولا عشرة من عشرة فتتعين
معنى المعية فيجب الحمل عليه بلا نية كما قال به زفر اجيب بانه يمكن حمله على تكثير الاجزاء
فلا يتعين معنى المعية بل يحتمل والاصل براءة الذمة فلا يجب الزايد بالشك وقال
زفر لما امتنع الحمل على الحقيقة حمل على واو العطف او مع اذ فيه معنى المقارنة قال الله تعالى
فادخلي في عبادي اي مع فيجب عشرون درهما بكل حال وقال الحسن بن زياد يلزمه مائة
لعرف الحساب على ذلك قلنا اثر الضرب في تكثير الاجزاء دون زيادة المال فان ثلاثة وزن
العشرة لا يصير اكثر منها بتكثير اجزائها فلا نوجب الحمل على الضرب الذي هو متعارف الحساب
الزيادة عليها ومنها اذا قال انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة مطلقا سواء كانت
المرأة مدخولا بها او لا لما مر انه لا يمكن الحمل على الحقيقة وعدم تعين المجاز فيعتبر اول كلامه
ويلغو اخره فان نوى بكلمة في معنى كلمة مع قبل الدخول يصدق لعدم التهمة فتقع الطلقتان
معا وكذا بعد الدخول بالطريق الاول وان نوى به معنى الواو وقبل الدخول يقع واحدة
لان الثانية صادفت بعد البينونة فلم يبق محلا لها فيلغو وان نوى به الواو وبعد الدخول
يقع ثنتان كما لو صرح بالواو للمحلية **قوله** مسئلة مع للقران فيقع في طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة ثنتان قبل المسيس وقبل للتقديم فتطلق للحال في طالق قبل دخولك

الدار وفي غير الملموسة واحدة قبلها واحدة ثنتان او قبل واحدة واحدة وبعد للتاخير
وحكمها ضد قبل والضابط ان الظرف اذا قيد بالضمير كان صفة لما بعده والا فلما قبله وعند
للحضرة فاستعملت في الامانة لانها على الحضرة دون اللزوم كلمة مع للقران فاذا قلت
جاء زيد مع عمرو اقتضى اتحاد القران في مجيئهما معناه الاصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع فاذا
قال لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او واحدة معها واحدة قبل الدخول بها يقع ثنتان
لانها لما كانت للقران اتصلا بالمحل في آن واحد بلا تقدم وتاخر بينهما فوقعا بالضرورة لوجود
المحلية وانما فرض المصنف المسئلة في غير المدخول بها ليظهر اثر القران في وقوعهما لان
الحكم مخصوص بها وكلمة قبل للتقديم فاذا قيل لها انت طالق قبل دخولك الدار وقع
الطلاق في الحال وجد الدخول او لا ولا يتوقف على وجوده لان كون الشيء قبل اخر يتحقق بوجود
نفسه من غير توقف على وجود ما بعده كقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فانه لا يتوقف
صحة التكفير على وجود المسيس وكقوله تعالى امنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم من قبل
ان نطمس وجوها فانه لا تتوقف صحة الايمان على وجود الطمس لم يحصل به الامن عن الطمس
واذا قال لغير الملموسة انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان ولو قال انت طالق
واحدة قبل واحدة يقع واحدة وكلمة بعد للتاخير فاذا قيل جاء زيد بعد عمرو افاد تاخير
مجيئه عن مجيء عمرو وحكم كلمة بعد ضد حكم قبل لانه ضد له فاذا قال لغير الملموسة
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة
يقع واحدة والضابط الذي يستخرج منه هذه المسائل ان الظرف متى قيد بالضمير بان
وقع بين اسمين واضيف الى الضمير كان صفة للمذكور بعده فالتقدم والتاخر حاصل له والا
اي وان لم يقيد الظرف بالضمير كان صفة للمذكور قبله فيكون التقدم والتاخر به ولا بد من
امر اخر وهو ان الاقرار بايقاع الطلاق في الزمان الماضي ايقاع في الحال لانه بعد وقوعه
لا يمكن رفعه فيبقى الى الحال وهو لا يملك الاسناد الى الماضي وكذا الايقاع به في الحال
به فيثبت ما يملكه ويلغو ما لا يملكه فاذا عرفت ذلك فالقبلية في قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة صفة للواحدة الاولى فيقتضي ايقاع واحدة اولا ثم ايقاع اخرى بعدها
فاذا وقعت الاولى خرج المحل عن ملكه فلغت الثانية وفي قوله انت طالق واحدة قبلها
واحدة القبلية صفة للواحدة الثانية فيقتضي ايقاع الواحدة في الحال والاخرى في
الماضي وليس في وسعه الاسناد الى الماضي وفي وسعه الايقاع في الحال فيقعان معا في
الحال ويبطل اسناده الى الماضي وفي قوله انت طالق واحدة بعد واحدة البعدية صفة
الاولى فيقتضي ايقاع واحدة في الحال والاخرى في الماضي لان جعلها موصوفة بالتاخير
عن واحدة اخرى موجبة لوقوع واحدة قبلها فيكون ايقاعا منه لاخرى واسنادا الى
الماضي وفي وسعه الايقاع دون الاسناد فيثبت ما في وسعه وهو الايقاع في الحال
ويلغو ما ليس في وسعه وهو الاسناد الى الماضي فيقعان معا وفي قوله انت طالق واحدة
بعدها واحدة البعدية صفة للثانية فيقتضي ايقاع واحدة اولا ثم ايقاع اخرى بعدها
وفي وسعه ايقاع الواحدة الاولى فيقع وليس في وسعه ايقاع اخرى بعدها لعدم المحل

فلغو وكلمة عند للحضرة تقول زيد عند فلان اي في حضرته فاستعملت في الامانة لدلالتها على
الحضرة ودلالة الحضرة على الحفظ دون اللزوم فاذا قال لفلان عندي الف درهم كان
اقرارا بالوديعة لكونها عبارة عن الحضرة الدالة على القرب وهو يفيد الحفظ جزما فيحمل
عليه فلانه يحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالوديعة او القرب من ذمته فيكون اقرارا
بالدين فيثبت الاقل وهو الوديعة الا اذا زاد فقال عندي الف درهم دين فانه يصح لانه تغيير
لاحد محتمليه وكلمة قبل وبعد وعند وان كانت من اسماء الظروف لكنه الحقها بمباحث الحروف
للمشابهة من حيث الاحتياج الى ضميمه لافادة معانيها **قوله** مسئلة ان واذا واذا ما
ومتى ومتى ما وكل وكلما ومامن للشرط واصلها ان ويختص بمعدوم على خطر الوجود
واثره في منع العلة عن الانعقاد وفي ان لم اطلقك فطالق لا تطلق حتى يموت فتطلق في
اخر حياته او تموت هي فتطلق في اخر حياتها في الاصح ۔ ذكر ان هذه الالفاظ للشرط وانما
اقتصر عليها وان لم تنحصر فيها لكثرة دورانها فيه وانما سميت الفاظ الشرط لانها تجعل
ما يقترن به شرطا وعلامة على الجزاء واصلها اي اصل هذه الالفاظ في معنى الشرط كلمة
ان اذ ليس له معنى اخر غير الشرط بخلاف غيرها كمتى فانه يدل على الشرط والوقت
ولان غيرها من الالفاظ انما يصير للشرط اذا تضمن معنى ان وكلمة ان للشرط
بنفسه بدون تضمنه لمعنى لفظ اخر فكان اصلا في الشرط قيل كلمة ان ايضا غير مختصة
بالشرط كان النافية والمخففة من الثقيلة وهذا غير وارد لان المراد بالاختصاص
بالشرط انه عند كونه للشرط لا يدل على شيء اخر معه بخلاف غيرها من الالفاظ فان كلا
منها مع كونها للشرط يدل على شيء اخر فلا يرد على هذا ما ذكر وكلمة ان تختص بالدخول
على امر معدوم على خطر الوجود اي متردد بين الوجود والعدم ومحتمل لهما ليس بمستحيل ولا
متحقق لا محالة وهذا لانه للمحتمل او المتردد وذلك لا يتصور في المستحيل والكائن لا محالة فيختص
بالمحتمل المعدوم واثره اي اثر لفظ الشرط في منع العلة عن الانعقاد للحكم في الحال وصيرورته
علة عند وجود الشرط ولولا الشرط لكان علة في الحال وعند الشافعي اثره في منع ترتب
الحكم على العلة مع انعقادها علة في الحال قيل لو كان التعليق مبطلا للعلية لوجب ان لا
يقع الطلاق بوقوع الشرط اذ العلة الباطلة من غير تجديدها ووجودها لا تصير علة ومجرد
الدخول ليس علة للحكم فلا يقع به الطلاق فدل ان تاثيره في منع ترتب الحكم لا في ابطال
العلة اجيب بانه غير وارد فان الشرط ليس بمبطل للعلية اصيرورتها علة بل اثره في منع
العلة عن الانعقاد في الحال بسبب التعليق وصيرورته علة عند وجود الشرط فيكون
اثره في تاخير العلة دون ابطاله فيصير ذلك الكلام بعينه علة لوقوع الطلاق بعد
وجود الشرط فلا يحتاج الى تجديد لفظ اخر ثم ذكر المعترض والذي خطر ببالي في توجيه
قولهم ان تاثير الشرط منع العلة ان ينعقد علة للحكم ان ان الشرطية تمنع العلة
من الاستقلال وتجعلها مع وقوع الشرط علة تامة للحكم فيكون قبل وجود الشرط جزء
العلة وبعده المجموع هو العلة فعلى هذا صح قولهم ان اثره ابطال العلية اي استقلالها على ما ذكرنا
ولا يرد عليه شيء مما ذكرنا انتهى كلامه هذا التوجيه فاسد لان المعلق عندنا قبل وجود الشرط

بعده

ليس

ليس بعلة اصلا لا تامة ولا ناقصة اذ لو كان علة بوجه لافتقر الى المحل ولما صح التعليق في
الاجنبية بالملك ولا حاجة لنا الى توجيهه لان ايراده ساقط بدونه لما ذكرنا وانما وقع
له ذلك لسوء اعتباره فهم عن التعليق الابطال دون التاخير الى زمان وجود الشرط وايضا
لو صح توجيهه لما بقي فرق بين قولنا وقول الشافعي فان مذهبه بانه لا يصير علة تامة للوقوع
الا بعد الشرط فلو كان مذهبنا ايضا كذلك لارتفع الخلاف وهو واقع وفي قول الرجل ان لم
اطلقك فانت طالق لا تطلق حتى يموت قبل ان يطلقها لان شرط وقوع الطلاق عدم
ايقاع الطلاق عليها وهذا الشرط لا يتحقق ما دام في الحياة لاحتمال وجود الايقاع الذي
هو شرط البر لتحقق الاهلية والمحلية فاذا مات قبل الايقاع تحقق شرط الحنث واخر
جزء من اجزاء حياته وهو مقدار لا يسع فيه الايقاع لتحقق عجزه حينئذ عن شرط البر فيقع الطلاق عليها
في ذلك الوقت فان كانت غير مدخول بها لا ترث اذ لا عدة لها كامراة الفار انما ترث في العدة
وان كانت مدخولة ترث لكونه فارا حيث لم يات بشرط البر الى ان مات وان ماتت المراة قبل
الايقاع وقع الطلاق عليها ايضا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها الايقاع وهو الاصح لانه قد تحقق
عجزه عن الاتيان بشرط البر وهو الايقاع في تلك الساعة فوجد شرط الحنث والمحل قابل للوقوع
المعلق عليها فيقع ولا يرث الزوج عنها لوقوع الفرقة قبل موتها فلم يبق شرط الارث
وهي الزوجية بينهما وقال في النوادر انه لا يقع الطلاق بموتها لانها ما دامت حية امكن
الايقاع عليها وانما يتحقق العجز بموتها فيكون تحقق شرط الحنث بعد فوات المحل فلا يقع
وجوابه لا نسلم ان العجز عن شرط البر لم يتحقق الا بموتها بل تحقق قبل موتها بالمقدار المذكور
وهو صالح لوقوع المعلق عليها **قوله** مسئلة الكوفيون اذا للظرف والشرط وعليه ابو حنيفة
والبصريون للظرف وفيها شبهة من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت كمتى والفرق لزوم المجازاة بمتى
في غير الاستفهام بخلاف اذا وعليه صاحباه فاذا كانت عندهما فاذ وقعناه عقيب اليمين
لانها للوقت المستقبل واستعملت خالية عن معنى الشرط في قوله كيف الرطب اذا اشتد الحر
ولا تقول ان اتيك اذا ذهب البرد لان لانها شرط وهو ما كان على خطر الوجود واذا
لامر مترقب او كائن فكانت مفسرة والشرط مبهم لكنها تستعار للشرط ولا يسقط عنها
معنى الوقت كمتى في عدم التقييد بالمجلس اجماعا قال فقد استعملت للشرط وحده واحتج
الفراء واذا تصبك خصاصة فتجمل واذا استعملت فيهما وقع الشك في الطلاق فلم تطلق ووقع
الشك في ارتفاع المشيئة بعد ثبوتها فلا تبطل ۔ اختلفوا في كلمة اذا اهي للشرط او الظرف فقال
الكوفيون هي مشتركة بين ظرف الزمان وهو مطلق الوقت وبين الشرط فاذا استعملت في
الشرط لا يكون فيها معنى الوقت كيلا يلزم استعمال المشترك في جميع معانيه وهو مذهب
ابي حنيفة وقال البصريون هي للظرف وفيها شبهة اي رائحة من الشرط وليست للشرط
الصرف وفيه اشارة الى ان اصل وضعها للظرف وفيها معنى الشرط يستعمل فيه مع بقاء معنى
الوقت فيها لا يسقط عنها بحال مثل متى فانها للوقت وتستعمل للشرط مع بقاء معنى الوقت فيها
والفرق بين كلمة متى واذا مع اشتراكهما في معنى الشرط والوقت لزوم المجازاة فان المجازاة
بمتى لازمة اذا كانت مستعملة في غير الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة بها ليست بلازمة بل

سنتها

جاءني وانما قيده بقوله في غير الاستفهام لانها اذا كانت مستعملة للاستفهام كما في قولك متى القتال
فلا مجازي بها لان الجزاء للشرط والاستفهام ليس بشرط وهذا مذهب صاحبيه فكلمة اذا
عند استعمالها للشرط بمنزلة كلمة ان عندهما في كونها للشرط المحض وبمنزلة كلمة متى عنده بما
في كونها للوقت مع الشرط فعلى هذا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق فعنده بما يقع
الطلاق عقيب الفراغ من التلفظ باليمين اذا لم يوقع الطلاق متصلا به بمنزلة متى كما
سيأتي فيكون شرط الحنث تحقق زمان خال عن ايقاع الطلاق وقد تحقق ذلك اذا فرغ
من اليمين ولم يوقع متصلا بها لما ان اذا موضوعة للوقت المستقبل وقد استعملت في صرف
الوقت خالية عن معنى الشرط في قولك كيف الرطب اذا اشتد الحر اي وقت اشتداد الحر فانها
بمعنى الوقت ليس فيها معنى الشرط ولا تقول ان اي بدليل انه لا يصح اقامة حرف الشرط مقامها
فلا يقال ان اشتد الحر وكذا استعملت للوقت خالية عن الشرط في قولك اتيك اذا ذهب البرد
معناه وقت ذهاب البرد وليس فيها معنى الشرط اذ لا يصح ان يقال ان ذهب وانما لا يصح
اقامة كلمة ان في هذين الموضعين لانها اي لان كلمة ان للشرط المحض وهو ما يكون على خطر
الوجود اي متردد الوجود والعدم محتملا لهما لا يتحقق الوجود عادة واشتداد الحر وذهاب
البرد امران كائنان البتة عادة فلا يصلحان للشرط وقد استعملت اذا فيهما فدل على انها
استعملت خالية عن معنى الشرط وهذا لان اذا تدخل على امر مترقب اي منتظر وقوعه في الزمان الاتي غالبا
عادة كما في المثالين المذكورين او يقينا كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت او
على امر كائن اي موجود في الحال كما في قوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
فاذا كانت موضوعة للدخول على احد هذين الامرين كانت مفسرة اي معلومة من وجه
باعتبار انه يعلم وجوده وان لم يعلم وقت وجوده فلا يصلح للشرط لان الشرط امر مبهم
متردد الوجود في المستقبل هذا هو حقيقتها وقد يستفاد لاستعمالها في الشرط من غير
سقوط معنى الوقت عنها والمجوز ما بينها وبين الشرط من المناسبة من حيث انها للوقت
المستقبل وفيه ابهام من وجه والشرط لامر مستقبل مبهم الشان فيلا اذا استعملت
للشرط مع بقاء معنى الوقت يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اجيب بانه لا تنافي بينهما في هذه
الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي وفيه نظر لان الدليل الدال
على عدم الجواز الجمع اعم من ان يكون بين المعنيين منافاة اولا فالاولى ان يجعل حقيقة
في المجموع فيكون مشتركا بين الوقت الصرف وبين مجموع الوقت والشرط ولا يقال ان
المجاز اولى من الاشتراك لانه انما يكون اولى اذا لم يلزم من جعله مجاز المحذور وهنا يلزم
وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز فيصير بمنزلة كلمة متى فيقع الطلاق في زمان خال عن الايقاع
بعد فراغ اليمين والدليل على كونها بمنزلة متى انه اذا قال الرجل لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد مشيتها بالمجلس اجماعا كما لم يتقيد في متى شئت فدل على انها ليست للشرط المحض
مثل كلمة ان اذ لو كانت كذلك لتقيدت مشيتها بالمجلس وبطلت بقيامها عنه كما في ان شئت
وقال ابو حنيفة قد استعملت للشرط وحده بدون معنى الوقت وقد احتج الراعيه بقول
الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل والمعنى ان تصبك خصا صة

فاذا ههنا بمعنى ان بدليل دخول الفاء في فتجمل وهو مخصوص بان ولهذا لا يدخل في جواب
متى وبدليل كون اصابة الخصاصة من الامور المترددة دون الكائنة او المنتظرة فلو بقي
فيها معنى الوقت لما دخلت في الامر المتردد دون وقد استعملت ايضا في معنى الوقت كما تقدم واذا
استعملت فيهما اي في الشرط المحض والوقت المحض وقع الشك في وقوع الطلاق عند الفراغ من
اليمين ان كانت للشرط لا تقع وان كانت للوقت تقع فلا تقع بالشك وانما تقع عند الياس
عن الايقاع في اخر جزء من اجزاء حياته او حياتها وكذا صارت المشية اليها في المجلس بيقين بقوله
انت طالق اذا شئت ووقع الشك في ارتفاعها بعد ثبوتها بالقيام عن المجلس لانه ان اريد بها الوقت
لا تخرج المشية من يدها بالقيام عن المجلس وان اريد بها معنى ان وهو الشرط خرج الامر من يدها
بالقيام عنه فلا يرتفع بالشك وهو اشارة الى الجواب عما استدلا به من مسئلة المشية والخلاف
فيما اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق **قوله** مستعملة متى
للوقت المبهم كان فيجوز بها وجزم مع لزوم الوقت فوقع بطالق متى لم اطلقك عقيب اليمين
ولم يتقيد متى شئت بالمجلس وكذلك مهما ومتى ما وكل وكلما يذكران في العموم • كلمة متى
للوقت المبهم اي المحتمل لكل واحد من الاوقات من غير تخصيص بوقت فاذا قيل متى القتال
في الاستفهام كان المعنى طلب تعين وقته المبهم واذا قيل متى تخرج اخرج في الشرط كان المعنى
اي وقت تخرج اخرج وهي مثل ان في الابهام لدخولها في متردد ان يكون او لا مثل ما دخل
عليه متى فانه لا بد ان يكون فيه الامور المترددة بخلاف اذا فانها تدخل في الكائنة او
المنتظر ولاجل مشاركة متى مع ان في الابهام جوزي بها اي بمتى وجزم في غير الاستفهام مع لزوم
الوقت لها عند كونها للشرط فلو قال لامرأته انت طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب
الفراغ عن اليمين بلا فصل الايقاع به لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن الايقاع ولاجل بقاء الوقت
مع كونها للشرط لم يتقيد قول الرجل لامرأته انت طالق متى شئت بالمجلس بل تبقى المشية
في يدها بعد قيامها عنه لانها باعتبار انها تعم الازمنة ومتى ما مثل متى في الحكم بل او
لانها بدخول ما عليه صارت للجزاء المحض ولم تبق للاستفهام وكل وكلما من الفاظ العموم فيذكر
ان في بابه ولذلك لم يذكر المصنف مباحثهما ههنا وان كانا من الفاظ الشرط **قوله** مستعملة
كيف لسؤال الحال فان استقام والا بطل فانت حر كيف شئت اعتاق وفي الطلاق تقع واحدة
والوصف والقدر من بعد بالنية وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه اعني البينونة والسنة
كاصله فيتعلق بتعلقه • كلمة كيف وضعت للسؤال عن حال الشيء فانه اذا قيل كيف زيد
كان معناه على اي حال هو من احواله صحيح ام سقيم فعند الاستعمال ينظر فيها فان استقام
اي كونها للسؤال عن الحال بان كان ما دخلت عليه ذا احوال ثبت مقتضاها وجعلت للسؤال
عن حاله والا اي وان لم يستقم كونها للسؤال عن الحال بان لا يكون لما دخلت عليه احوال
يمكن السؤال عنها بطل كونها للسؤال عن الحال ولم يظهر لها اثر فيلغو فعلى هذا اذا قال الرجل لعبده
انت حر كيف شئت اعتاق في الحال ولا يتعلق الاعتاق بمشيته لان المؤخر يتعلق بالمشية كيفية
العتق لا نفسه لان كيف للسؤال عن الحال فيكون اصل العتق منجزا والعتق بعد وقوعه
ليس له حال او وصف يمكن تعلقه بالمشية اذ ليست للحرية انواع مختلفة او صفات متعددة

لكن تعليقها بالمشية فلا يتعلق بالمشية شيء فيلغو قوله كيف شئت وفي قول الرجل لامرأته انت
طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة فان كانت غير مدخول بها بانت لا الى عدة فلا يثبت لها مشية
في شيء لما قلنا ان المفوض الى مشيتها كيفية الطلاق بعد وقوع اصله وبعد وقوعه لم يبق له وصف يمكن
تعليقه بمشيتها لانها لما بانت لم يبق الطلاق قابلا للتغيير من وصف الى وصف وان كانت
مدخولا بها يقع عليها طلقة واحدة رجعية والوصف وهو كونها بائنة والقدر وهو كون الطلاق
ثلاثا مفوض اليها اي بعد وقوع الواحدة بالنية اي متعلقة بنية الزوج ومشيتها فان شاءت
في المجلس صفة البينونة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق
ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة ونوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلاثا ونوى
الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية ايضا لانها شاءت غير ما نوى فسقطت غير ما فوض اليها فلا
يعتبر لانها اذا كانت مدخولا بها كان طلاقها بعد الوقوع قابلا للكيفية من القدر والوصف فيصير
مفوضا الى مشيتها لا يقال القدر وهو الثلاث من الكمية دون الكيفية فلا يتعلق بمشيتها لانا
نقول هو راجع الى الصفة وهي البينونة الكبرى ولا يقال ايضا بان العتق ايضا له صفات تتعلق
بالمشية وهو العتق بمال او حيلا او حالا وبغير مال لانا نقول يمكن ذلك قبل وقوعه اما بعد وقوعه
بالتنجيز فلا وقال ابو يوسف ومحمد لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة
وكذا العتق ما لم يشأ العبد فاذا شاء العتق حالا او الى اجل وشرطا او تدبيرا على قياس قولهما
يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى قال صاحب الكشف ما رأيته منقولا وهذا لان الزوج فوض
الطلاق الى مشيتها والعتق الى مشيته كما في ان شئت فلا يثبت شيء بدون المشية لان ما لا يعقل
الاشارة الحسية بان لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية مثل الطلاق والعتاق فحاله ووصفه
مثل كونه بائنا او رجعيا وكونه سنيا او بدعيا بمنزلة اصله وحكمه مثل حكم اصله فيتعلق اصله
بواسطة تعليقه وقد تعلق الوصف الى مشيتها بالتفويض فيجب ايضا ان يتعلق اصله بالمشية
لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق وذلك لانه لما لم يكن محسوسا لا يعرف
وجوده الا باثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في الوجود كحكم اصله فيلزم من
تعليقه تعليقه ثم الحال اذا كان مغايرا للوصف ففي كلامه لف ونشر وتكون البينونة بيانا للحال
والسنية بيانا للوصف كما مر والظاهر انهما مترادفان الحال يستعمل بمعنى الصفة
قوله النوع الثاني المركب فالاصوليون ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام فهو اذا ما انتظم
من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الواحد
والمسموعة عن المكتوبة والثالث عن المهمل والرابع عن صدورها عن اكثر من واحد واختلف
في اطلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واهل اللغة انه المركب من كلمتين بالاسناد وهو نسبة
احد الجزئين الى الاخر للافادة ولا يتاتى ذلك الا في اسمين او فعل واسم لوجود المسند
والمسند اليه والكلمة التي منها التركيب هي اللفظة المستقلة الموضوعة لمعنى مفرد لما
فرغ من بحث النوع الاول من اللفظ الموضوع لمعنى وهو المفرد شرع في النوع الثاني وهو المركب
الذي يقابله ويرادفه الكلام وهو مشترك بين اللفظي والنفسي القائم بالنفس والبحث في الاول
وظيفة الاصولي فانه يبحث عما يستدل به على الاحكام والنفسي لا يتاتى الاستدلال به

والبحث

والبحث فيه وظيفة المتكلم ثم اللفظي قد يطلق على المهمل فيقال كلام مهمل وغير مهمل
ولهذا لو تكلم بالمهمل في الصلاة تبطل به الصلاة لكونه كلاما ولكن المقصود بالبحث عنه في الا[صول]
غير المهمل وقد خالف فيه اصطلاح الاصوليين اصطلاح اهل العربية والمصنف تعرض للاصطلا[حين]
وقال الاصوليون ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام هذا يقتضي ان يكون قول جميعهم
وكذا نقله الامام فخر الدين في محصوله وقال في الاحكام هذا قول الاكثر ثم قال ومنهم من قال
ان الكلمة الواحدة لا تسمى كلاما وهو اي الكلام اذا اي على هذا الاصطلاح ما انتظم اي تالف
والتاليف وان كان حقيقة في الاجسام لكنه يطلق على التالف من الحروف تشبيها بها
وهو كالجنس وخرج بقوله من الحروف والمراد به حرفان فصاعدا المتالف من حرف واحد
وحركته وخرج بقوله المسموعة المكتوبة والمعقولة وبقوله المتواضع عليها المهمل وهو القيد
الثالث وبقي له الصادرة عن مختار المسموعة عن الجمادات وبقوله عن مختار واحد الصادرة
عن اكثر من مختار كما لو صدر بعض حروف الكلمة من واحد والبعض من اخر فانه لا يسمى كلاما
واختلف في اطلاق لفظ الكلام على كلمات مجتمعة غير منتظمة المعاني كزيد بل بكر في فقيل انه
لا يسمى كلاما لان كل واحد من كلماته وضع لمعنى وسمي كلاما عندهم فالمجموع اولى وقيل لا يسمى كلا[ما]
ثم اشار الى اصطلاح اهل العربية فقال واهل اللغة اي قال اهل اللغة انه اي الكلام المركب
من كلمتين بالاسناد تحقيقا كزيد قائم او تقديرا كاضرب والاسناد نسبة احد الجزئين
الى الاخر لافادة المخاطب فائدة تامة وخرج بقوله من كلمتين الكلمة الواحدة وبقوله بالا[سناد]
المركب الاضافي كغلام زيد والمزجي كبعلبك والتقييدي نحو الرجل العالم فان التركيب فيها
ليس بالاسناد قيل ينتقض بالمركب من كلمتين مهملتين اسندت احداهما الى الاخرى مثل
اسناد مقلوب كاتب الى مقلوب زيد نحو دبزتاك لصدق الحد عليه مع انه ليس بكلام
اجيب بمنع صدق الحد عليه وسنده من وجهين احدهما انه ليس فيه اسناد بالتفسير
المذكور لانه ليس بمفيد الثاني ان المراد بالكلمة المصطلحة التي عرفها المصنف في الكتاب وهي
الموضوعة لمعنى وهما ليسا كذلك ولا يتاتى ذلك اي لا يحصل الكلام بالتفسير المذكور او
الاسناد الا في اسمين او اسم وفعل لان الكلام لا بد فيه من الاسناد وهو نسبة فيحتاج الى
المنتسبين وهو المسند اليه والمسند ثم المسند اليه لا يكون الا اسما والمسند جاز ان يكون
اسما وفعلا لان الحرف لا يصلح لكونه مسندا كما لا يصلح لكونه مسندا اليه فاذا انحصر
احد جزئيه وهو المسند اليه في الاسم والاخر وهو المسند في الاسم والفعل انحصر تحصيله
من اسمين او اسم وفعل ولما اخذ الكلمة في تعريف الكلام احتاج الى تعريفها فقال والكلمة التي
منها التركيب اي تركيب الكلام هي اللفظة المستقلة الموضوعة لمعنى مفرد فخرج بقوله اللفظة
الخط والنصب والعقد والاشارة وبقوله المستقلة ما ليس بمستقل كالحركة وبعض الاسم والفعل
وياء التصغير وبالموضوع المهمل وبقوله لمعنى مفرد المركبات باسرها من الاسنادي والمزجي
والاضافي **قوله** الاصل الثاني في مبدأ اللغات وطريق معرفتها ليس بين اللفظ والمعنى
مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة قال لولا ذلك لما اختص كل لفظ بمعنى قلنا لو وضع
لضده لما امتنع وقد وجد في المشترك والمخصص الارادة لما فرغ من الاصل الاول وهو النظر

في انواع ما وضع لمعنى شرع في الاصل الثاني وهو النظر في ابتدا وضعه وطريق معرفته ولما
كان هذا الاصل معقود البيان مبدا اللغات وطريق معرفتها وذلك لا يمكن بدون معرفة
ان الموجب لدلالتها على المعنى طبيعة اللفظ او غيرها تعرض المصنف لذلك ولا شك ان لكل
لفظ له اختصاص بمعناه يدل عليه دون غيره فلابد له من مخصص وهو اما ذات اللفظ لمناسبة
طبيعية بينه وبين معناه موجبة لدلالته عليه او غيره وهو اما الله تعالى وهو القول
بكونها توقيفية او غيره وهو القول بكونها اصطلاحية او مخصص البعض هو الله ومخصص الباقي
غيره فيكون البعض توقيفية وبعضها اصطلاحية فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل
منها فريق فذهب بعض المعتزلة ونسب الى عباد بن سليمان الى الاول وهو ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة طبيعية موجبة لدلالته عليه واتفق الجمهور على بطلانه واشار اليه المصنف بقوله
ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية موجبة لدلالته على معناه خلافا لبعض المعتزلة
ثم اشار الى دليل هذا القائل بقوله قال اي القائل بهذه المناسبة انه لولا ذلك اي لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ ومعناه لما اختص كل لفظ بمعنى دون اخر لاستوا نسبة كل لفظ
حينئذ الى كل معنى فيكون اختصاصه بمعنى دون اخر ترجيحا بلا مرجح لكن الاختصاص واقع
فانه لابد لكل لفظ الا على معناه ثم اشار الى الجواب عنه بالمنع وهو انه لا يجوز ان يكون
بينهما مناسبة طبيعية للدلالة اذ لو كان كذلك لامتنع وضع اللفظ لضد معناه لان اللفظ
الواحد لا يمكن ان يناسب بطبعه للضدين لاستحالة اجتماع المتنافيين في محل واحد
لكنا نجزم بصحة وضع اللفظ للضدين لكونه واقعا في اللفظ المشترك بين ضدين كا
في الجون والقرء والصريم وعسعس ثم اشار بقوله والمخصص الارادة الى منع الملازمة
في دليل الخصم وهي انه لم يكن بينهما مناسبة لما اختص كل لفظ بمعنى لعدم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نسلم الترجيح بلا مرجح لان المرجح ارادة الواضع المختار فانها مخصصة
لكل لفظ بمعناه كالارادة المخصصة بحدوث العالم في وقت دون وقت سوا كان الواضع
هو الله تعالى او غيره والاولى في الترتيب ان يقدم قوله والمخصص الارادة على قوله قلنا
لو وضع لان هذه معارضة وذاك منع والمنع مقدم على المعارضة في صناعة النظر وللخصم
ان يمنع الملازمة ويقول لا نسلم انه لو كان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لامتنع وضعه
لضد معناه او لكل من الضدين لجواز ان يكون دالا بالطبع على شي وبالوضع على ضده
او بالجميع على شي وبالوضع على متضادين لان كونه دالا بالطبع على شي لا يمنع دلالته بالوضع ايضا
على شي اخر وانما يتجه هذا الاستدلال على تقدير كون المناسبة مستندا للوضع بان يكون
الوضع لاجلها والاولى ان يقال لو دل على معناه بالطبع لدلالته على الالفاظ لامتنع دلالته
على ضد معناه ايضا بالطبع وذلك غير ممتنع لوقوعه في المشترك ولامتنع نقله الى غيره لان
ما بالذات لا يزول ولامتنع ان لا يدلنا الكلمات المركبة على معانيها كما يمتنع ان لا يدل على اللفظ
لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول وايضا لو كان كذلك لما اختلفت اللغات باختلاف
الامم وباختلاف الاعصار ولامكن الاهتدا اليها بالنظر والفكر والتحقيق اذ ان كان
المراد ان دلالة اللفظ متحققة بنفس طبيعته فذلك باطل وان كان المراد ان لكل لفظ مناسبة

مع

مع معناه ولتلك المناسبة مدخل في الوضع لاقتضا الحكمة مراعاتها فلا وجد كما اشار اليه
في المفتاح ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط
بينهما وغير ذلك مستدعية ان لا يسوى بينها فاذا وضع شي منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما
قضا لحق الحكمة مثل ما ترى في الفصم بالفا الذي هو حرف رخو لكسر الشي من غير ان يبين
والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشي حتى يبين وفي الثلم بالميم الذي هو حرف بين الرخو
والشديد للخلل في الجدار والثلب بالبا الذي هو شديد للخلل في العرض وفي الزفير بالفا
لصوت الحمار والزئير بالهمز الذي هو شديد لصوت الاسد وما شاكل ذلك وفي ذلك نوع تاثير
لا نفس الحكم في اختصاصها بالمعاني وفي الحركات كالفعلان والفعلى بتحريك العين فيهما كالنزوان
والحيدى وفعل مثل شرف وغير ذلك خواص فيلزم فيها ما يلزم في الحروف وهذا
ايضا سداد لو كان وضع اللفظ للمعنى للمناسبة لما وضع اللفظ للشي وضده الى اخر
ما مر **قوله** مسيلة الاشعري وجمع من الفقها ان الواضع هو الله تعالى متلقى بتوقيف
بوحي او بخلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضروري بدلالتها قالوا وعلم ادم
لا علم لنا الا ما علمتنا ما فرطنا علم الانسان واختلفت اللغات وسميتموها دلهم على
التسمية من غير توقيف واختلاف السنتكم والحمل على اللغة ابلغ من الجارحة وابو
والبهشمية وجمع من المتكلمين انها اصطلاحية انبعث داعية واحد او احدا وجمع على
الوضع وعرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعلم الطفل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
فالوضع متقدم وابو اسحاق ما يحتاج اليه في التواضع توقيفي والا من التسلسل وغيره
ممكن بالطريقين والقاضي كل من هذه ممكن والوقوع ظني وهو المختار على ان الاول ظاهر
لظهور الايات • لما ابطل كون اللغات طبيعية شرع في بيان مذهب من قال بكونها وضعية
لعدم الواسطة فذكر اربعة مذاهب الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وجماعة من
الفقها ان واضع اللغات هو الله تعالى ومعرفتها لنا باحد طريقين اما التلقي من الله تعالى
بتوقيف بالوحي الى بعض الانبيا او بخلقه الحروف والاصوات في بعض الاجسام المسموعة
باسماعه لواحد او جمع من الناس مع خلق علم ضروري فيه او فيهم بدلالات تلك الالفاظ
على معانيها وكونها موضوعة لها واستدل المصنف على هذا المذهب بايات منها قوله تعالى
وعلم ادم الاسما كلها الاية ووجه الاستدلال بها ان النص يدل على ان علم ادم بالاسما
حاصل بتعليم الله اياه فلو لم تكن موضوعة بوضع الله تعالى لما كانت معلمة من عنده متلقاة
منه بل كانت متلقاة من جهة من وضعها من الخلق ثم المراد بالاسما ان كان مدلولها
اللغوي وهو سمات الاشيا يشمل التعليم الكلمات كلها وان كان الاسما المصطلحة يلزم
كون الافعال والحروف معلمة من عند الله ايضا لعدم القائل بالفصل ويدل النص
ايضا على ان الملايكة ايضا علمهم بالاسما حاصل بتعليم الله حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي اي ما قصرنا في بيان شي يحتاج اليه بل
علمنا جميع المحتاج اليه ويدخل فيه عموم اللغات فيكون معلمه من عند الله تعالى ومنها
قوله تبيانا لكل شي وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فيدخل اللغات في عموم ما لم

الايات ومنها قوله تعالى ان هي الا اسما سميتموها انتم واباوكم وجه الاستدلال به انه تعالى
ذم الكفار على تسمية بعض الاشيا باسامي غير توقيفية فيدل على ان ما عداها توقيفية والا
لما كان للذم على تسمية ذلك البعض من غير توقيفه وجه لكون الكل حينئذ اصطلاحيا ومنها
قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم ووجه الاستدلال ان المراد
من اختلاف الالسنة اختلاف اللغات الجارية على الالسنة تسمية للشي باسم سببه والحمل
على اللغات ابلغ من حمله على الجوارح لانها تتشابه جدا من حيث الصور لا اختلاف فيها
اختلافا يدل على كمال القدرة والاية مسوقة للدلالة على كمال القدرة فان التدبر ومن اياته
خلق اللغات واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية والمذهب الثاني انها اصطلاحية
وهو مذهب التهشمية وهم اصحاب ابي هشام وجماعة من المتكلمين فانهم قالوا بانها موضوعة
موضع اهل اللغة واصطلاحهم بان انبعث داعيه واحد او ادوا وادعى جماعة منهم الى وضع
اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بتعريف من وضعها بتكرار تلك الالفاظ مرة
بعد اخرى والاشارة اليها كما في تعليم الوالدين الطفل وتمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه ووجه الاستدلال به ان اللغات لو كانت توقيفية لكانت بعثة
الانبيا متقدمة على وضعها لان توقيف الناس عليها على ذلك الفعل التقدير بالوحي
الى الانبيا ليعرفوا الامم بذلك لكن البعثة متاخرة عن ثبوت اللغات لهم والوضع لان النص
يدل على ان كل رسول جا بلسان قومه اي بلغتهم ولا يمكن مجيه بلغتهم الا بكون لغتهم متقدمة
على مجيه وتقريره بوجه اخر وهو انه لو كانت اللغات توقيفية لزم الدور لانه اذا
كانت توقيفية كانت البعثة متقدمة على اللغات لكن اللغات متقدمة على البعثة فيكون
البعثة متقدمة على نفسها وهو دور والمذهب الثالث مذهب ابي اسحاق الاسفرايني ان
القدر المحتاج اليه في تحقق التواضع بينهم اي القدر الذي يدعو الواضع الناس الى
وضعه وتعليمهم اصطلاحه ليوافقوه على ذلك توقيفي انما جعل هذا القدر توقيفيا
فرارا من التسلسل فانه لو كان ذلك القدر ايضا اصطلاحيا توقف تعليمه الناس على
اصطلاح اخر سابق عليه ليعلمهم هذا الاصطلاح وكذا الكلام في ذلك السابق فيتسلسل
وغير وهو ما عدا ذلك القدر من اللغة ممكن الثبوت بكل واحد من الطريقين وهما التوقيف
والاصطلاح والمذهب الرابع التوقف في كل واحد من الطرق المذكورة وعدم الجزم
بشي منها وهو مذهب القاضي ابي بكر وغيره من المحققين لان كل واحد من هذه المذاهب
ممكن لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته والوقوع ظني لعدم الدليل القطعي على
معين واحد منها اذ الادلة الظنية متعارضة فلا يمكن المصير الى تعيين واحد منها بانه
الواقع بل يجب التوقف فيه وهو المختار على ان الاول هو مذهب الاشعري ظاهر لظهور
الايات وهذا معنى قول صاحب الاحكام ان كان المطلوب في هذه المسئلة تعيين الوقوع
لبعض هذه المذاهب فالحق ما قاله القاضي ابو بكر اذ لا يقين في شي منها لورود الاعتراض
على كل واحد من الادلة على ما ياتي تحقيقه وان كان المقصود انما هو الظن وهو الحق فالحق
ما صار اليه الاشعري لظهور النصوص في المطلوب لا يقال اذا كان قول الاشعري ظاهرا

محمل قول القاضي مختارا اختيار ما ليس بظاهر وترك للظاهر وهو لا يليق بالعاقل لانا نقول
معنى الظاهر انه مظنون وراجح على غيره لظهور الايات في افادة الظن ومعنى التوقف المختار
هو التوقف عن الجزم باحدها على سبيل اليقين وليس هذا تركا للظاهر بل متابعة للدليل على
الوجه الذي يقتضيه وهو داب اهل التحقيق **قوله** فان قيل دعلم الهم وعلناه صنعة لبوس
وان سلم فان اريد جميعها منع وان سلم لم يدل على التوقيف لجواز تعليم مصطلح ماض وان سلم منع
الاستمرار لجواز نسيان واصطلاح متعقب وما فرطنا لا يدل على التوقيف لجواز تبيين المصطلح
والذم لاعتقاد الالوهية واختلاف الالسنة محمول على الاقدار على اللغات وهي اولى
لتوقف التوقيف على ان ذلك اللفظ لذلك المعنى وهذا ان كان بتوقيف تسلسل فتعين
الاصطلاح قلنا خلاف الظاهر والاصل الحقيقة ولا يلزم من المجاز في داود المجاز
في ادم الا بدليل الاشتراك والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعليمه كلها فانه علم جميع ما يمكن
التخاطب به والعموم يدل عليه وتعليمه مصطلحا قبله خلاف الظاهر فلا بد من دليل
والاصل عدم النسيان وكذلك فيما فرطنا وفي الذم على الاعتقاد حيث اضيف الى
التسمية والحمل على اختلاف اللغات اولى لقلة الاضمار والتسلسل ينقطع بخلق العلم
الضروري وهو لازم في الاصطلاح اذ ما يتخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل
فتعين التوقيف وجواب التهشمية ان التوقيف ليس محصورا في الرسالة لما فرغ من
استدلالات الاشعري اشار الى اعتراضات ورودها عليها والجواب عنها تقرير الاعتراض
على الاية الاولى وهي قوله تعالى وعلم ادم الاسما ان النص انما يدل على التوقيف لو كان
المراد بعلم حقيقة التعليم وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد به الهم ادم الاسما وبعث
داعيته على الوضع ووفقه على ذلك وسمي ذلك تعليما مجازا كما في حق داود في قوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه ولئن سلم ان المراد بالتعليم الحقيقة لكن ان اريد
بالاسما جميع الاسما ليشمل الاسما الموجودة في زمانه وزماننا فهو ممنوع وان اريد
بها الموجودة في زمانه فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك كون الاسما الموجودة في زماننا توقيفية
والكلام فيها لا فيما كانت في زمانه ولان سلم ان المراد بالاسما كلها مطلقا لكن لا نسلم
دلالته على التوقيف وكونها موضوعة بوضع الله تعالى وانما دل عليه لو كان تعليم الشي
مستلزما لوضع المعلم وهو ممنوع لجواز كونه موضوعا بوضع غيره فيجوز ان يراد
بالتعليم بقوله علم تعليم مصطلح ماض لخلق قبل ادم وان سلم توقيفية الاسما من عند تعالى
بوضعه دون تعليم مصطلح سابق لكن لا نسلم انه يلزم منه كون اللغات الموجودة
في زماننا توقيفية وانما يلزم ذلك لو بقيت مستمرة الى زماننا وهو ممنوع لجواز نسيانها
التوقيفية ثم اصطلاح اولاده على هذه اللغات فلا تكون توقيفية واما تقرير الاعتراض
على الاستدلال بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي فهو انه لا نسلم انه يدل على
كونها توقيفية لجواز ان يكون المراد به تبيين مصطلح قوم سابق على ادم لا تبيين ما وضعه
ابتدا توقيفا ومن هذا يعلم الاعتراض على الاستدلال بقوله تعالى تبيانا لكل شي
وبقوله وعلم ادم الاسما وتقرير الاعتراض على الاستدلال بقوله تعالى ان هي الا اسما

سميتموها انتم وآباؤكم لا نسلم ان الذم على مجرد اطلاق الاسم الا له على تلك الاشيا بل على
التسمية به واعتقاد الالوهية لتلك المسميات ولا يلزم منه كون الاسما توقيفية وتقرير
الاعتراض على الاستدلال بقوله تعالى واختلاف السنتكم ان الالسنة غير محمولة على نفس
الجارحة بالاجماع فلا بد من حملها على المجاز ولها مجازان احدهما اللغات والاخر الاقدار عليها
لكن حملها على الاقدار اولى لانها لو حملت على اللغات لكانت توقيفية من عند الله تعالى ويتوقف ذلك
التوقيف على ان ذلك اللفظ لذلك المعنى لانه اذا لم يعلم المتعلم ان هذا اللفظ دال على هذا
المعنى وموضوع له لم يمكنه التعلم ومعرفة دلالة اللفظ على المعنى تتوقف على امر خارج غير
اللفظ وهو اي معرفة ذلك الخارج وهو ان يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى يتوقف على
خارج ويتسلسل وهو محال فتعين الاصطلاح لتعريف اللغات ووضعها واشار الى الجواب
عن الاعتراضات بقوله قلنا اما عن الاعتراض الاول بان الظاهر انه علم يراد به حقيقته
وكونه بمعنى الهم خلاف الظاهر لكونه مجازا والاصل في الكلام الحقيقة ولا يلزم من ارادة
المجاز وهو الالهام بقرينة في حق داود بقوله وعلمناه صنعة لبوس ارادة المجاز في حق ادم
بقوله وعلم ادم الاسما الا اذا دل الدليل على ارادة المجاز فيهما باشتراكهما في ذلك والاصل
عدم ذلك الدليل وعدم الاشتراك وعن الثاني بانا نختار ان المراد بالاسما جميعها
لانه لفظ عام محلى بلام الاستغراق المؤكد بكلمة كل وتخصيصه ببعض الاسما بالحمل على الاسما
الموجودة في زمانه ومنع تعلم جميع الاسما لا وجه له لانه انما يصح ذلك لو لم يكن جميع الاسما
موجودة في زمانه وهو ممنوع والظاهر ان الله تعالى علمه جميع ما يمكن التخاطب به عملا بحقيقة العموم ودلالته
عليه لعدم المانع عنه وعن الثالث ان ارادة تعليم مصطلح سابق على ادم خلاف الظاهر اذ
الظاهر انه تعالى علمها من عنده والاصل عدم مصطلح سابق قبله فمن ادعى الثبوت يحتاج الى دليل
وعن الرابع بان الاصل عدم النسيان واستمرار ما كان في زمانه الى زماننا بنقل اللاحق عن السابق
واعترض ايضا على الاستدلال بهذه الاية بانا لا نسلم ان المراد بالاسما الالفاظ بل المراد بها حقايق
الاشيا وخواصها بان علمه ان حقيقة الخيل كذا او هو يصلح للكر والفر والبركة او يصلح للحرث
بدليل عرضهم فان الضمير العايد الى الاسما انما يصح اذا اريد بها الحقايق لا شتمالها على ذوي
العقول فامكن اجتماع ضميرهم تغليبا لهم على غيرهم ولو كان المراد بها الالفاظ وجب ان يقال
عرضها او عرضهن واجيب بان المراد بها الالفاظ بدليل انبئوني باسما هؤلا فانه اضاف
الاسما الى هؤلا ولا تصح هذه الاضافة الا اذا كان المراد بها الالفاظ دون الحقايق لئلا يلزم
اضافة الشي الى نفسه والضمير في عرضهم عايد الى المسميات ولا منافاة بين كون المراد بالاسما
الالفاظ دون المسميات وبين عود الضمير الى المسميات قيل انما يلزم اضافة الشي الى نفسه
لو اريد بالاسما في قوله باسما هؤلا ما اريد بالاسما في قوله وعلم ادم الاسما وهو غير لازم لجواز
ان يراد بالاولى الحقايق وبالثانية الالفاظ اجيب بان الظاهر ان المراد بالاسما الثانية عين
ما علمه الله تعالى لانها سيقت في مدح ادم وتفضيله على الملايكة ومخالفة الظاهر من غير دليل
لا يجوز فلزم اضافة الشي الى نفسه وللقايل ان يقول لا نسلم ان هؤلا اشارة الى الحقايق لم لا يجوز ان
يكون اشارة الى اشخاص موجودة محسوسة لا الى حقايقها الكلية فعلى هذا يجوز ان يكون

المراد

المراد بالاسما الحقايق ويكون المعنى انبئوني بحقايق هذه الاشخاص الموجودة وخواصها ومنافعها
بان كان الله تعالى خلق من كل ماهية شخصا او شخصين وتراهم غيرها ثم اشار الى تلك الاشخاص الموجودة
فقال انبئوني بحقايق هذه الاشخاص الموجودة والجواب عن الاعتراض على الاستدلال بقوله
ما فرطنا في الكتاب كذلك يعني لا نسلم انه يلزم منه كونها توقيفية لم لا يجوز ان يكون المراد تبيين
مصطلح قوم سابق الى ما تقدم وقد تقدم الجواب عن هذا وهو ان الاصل عدم مصطلح قوم اخر
والجواب عن الاعتراض على الاستدلال بقوله تعالى ان هي الا اسما سميتموها بان الظاهر ان الذم
وقع على التسمية دون الاعتقاد الذي هو خلاف الظاهر لانه اضيف الذم الى التسمية فحمله على
الاعتقاد لا بد له من دليل والاصل عدمه والجواب عن الاعتراض على الاستدلال بقوله تعالى واختلاف
السنتكم بانا لا نسلم بان حملها على الاقدار اولى لانها اذا حملت على اللغات تكفي فيه اضمار ويكون التقدير
واختلاف لغات السنتكم وعند الحمل على الاقدار يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ويكون
التقدير واختلاف القدرة على اللغات وما هو اقل اضمارا اولى ولان الاطلاق على اللغة متعارف دون
القدرة على اللغة والجواب عن قولهم في بيان اولوية الحمل على الاقدار بانها اذا حملت على اللغات تكون
اللغات توقيفية ويلزم التسلسل بان يقال ان التسلسل ينقطع بخلق علم ضروري في السامع
بكونها موضوعة لكذا بان يخلق الله تعالى العبارات ويسمعها الناس ويخلق فيهم علما ضروريا بان
واضعها وضعها لكذا مع ان ما ذكروه من التسلسل لازم في الاصطلاح وذلك لان القدر الذي يدعو
الواضع الناس الى الاتفاق على الوضع والاصطلاح وتفهيمهم وضعه وبه التخاطب بينهم واجابتهم
الى الاتفاق وبيانه اياهم فهموا ما قاله لا بد من ان يكون معلوما لهم اما باصطلاح اخر فيتسلسل
فتعين التوقيف اذ ليس بعد الاصطلاح غيره والجواب عن الاستدلال للمصطلحة بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه انا لا نسلم ان اللغات لو كانت توقيفية لكانت البعثة متقدمة
عليها وانما يلزم هذا لو كان طريق التوقيف منحصرا في الرسالة بالوحي الى نبي
ليعلمهم وهو ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضروري فيهم
بان واضعا وضعها لمعانيها كما تقدم **قوله** مسالة ما لم يتشكك فيه مع التشكيك كالجوهر والعرض
فمعلوم ان التواتر طريق معرفته وما ليس كذلك فطريقه الظن باخبار الاحاد والاكثر الاول لما
فرغ عن بيان ابتدا وضعه شرع في بيان طريق معرفته فقال ما لم يتشكك فيه مع تشكيك
المشكك في معناه الوضعي بل يبقى الجزم مع ذلك كالجوهر والعرض والارض والسما والحر والبرد
وما يشبهها فمعلوم ان طريق معرفة تسميته معناه بذلك الاسم هو التواتر وبه الان العقل
لا يستقل في معرفة الامور الوضعية فلا بد ان يكون معرفتها بالنقل فان افاد اليقين على وجه
لا يقبل التشكيك فهو النقل المتواتر وما ليس كذلك بان لا يكون يقينيا بل يقبل التشكيك
فطريق معرفته الظن الحاصل باخبار الاحاد وهي التي لا تكون كثيرة الدوران في الكلام كالتكلؤ
والافرنقاع والخنفقيق واكثر اللغات خصوصا لغات القران والاحاديث من القسم الاول
الحاصل بالتواتر فيل هذا ليس بحاصر لانه قد يكون الظن باستنباط العقل من النقل كما اذا
عرف بالنقل ان الجمع المعرف يصح الاستثنا عنه وان الاستثنا اخراج ما تناوله اللفظ فانه يحكم
العقل بواسطة المقدمتين بان الجمع المعرف عام **قوله** المبادي الفقهية الحكم الشرعي يستلزم حاكما

ومحكوما فيه ومحكوما عليه فهذه اصول الاول الحاكم الله تعالى فلا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف
بهما فعل لذاته وانما يطلقان باعتبار موافقة الغرض ومخالفته او امر الشارع بالثنا على فاعله او
ذمه فيدخل في الاول فعل الله تعالى والواجب والمندوب لا المباح وفي الثاني الحرام لا المكروه
والمباح او لما لفاعله مع العلم والقدرة فعله بمعنى نفي الحرج فيدخل المباح والقبيح ما قابله وليس
هذا اي الاختلاف فيه باختلاف الاغراض وامر الشارع واحوال الفاعلين وفعل الله تعالى بعد الشرع
بالاعتبار الثاني والثالث وقبله بالثالث وفعل الغافل قبله بالاول والثالث وبعده بالجميع والمعتزلة
والكرامية واخرون على انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدركه العقل ضرورة كحسن الايمان
او نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او بالسمع كحسن العبادات وقدما المعتزلة
بغير صفة موجبة والجبائية بصفة واخرون في القبيح دون الحسن لما كان استمداد الاصول
من الكلام والعربية والاحكام الشرعية على ما تقدم وقد ذكر المبادي الكلامية واللغوية
اراد ان يذكر المبادي الفقهية ونسبها الى الفقه مع ان المذكور هنا مسئلة الحسن والقبح
وهي من مسائل الكلام دون الفقه باعتبار ان البحث عنها بسبب تعلقها بافعال المكلفين مقصد
وظيفة الفقيه ومن جملتها نفي الحكم الشرعي وهو يستلزم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه
اذ لا يمكن ثبوت الحكم بدون هذه الامور فهذه اصول اربعة الحكم والثلاثة الاخر التي
يستلزمها الاصل الاول في الحاكم وهو الله تعالى عند الجمهور لا حاكم غيره فعلى هذا لا حكم للعقل
في تحسين شيء وتقبيحه بمعنى انه لا يوصف بهما اي بالحسن والقبح فعل لذاته بان يحكم العقل
بذلك بالنظر الى ذاته من غير ورود الشرع به وانما يطلقان اي الحسن والقبح بثلاثة
اعتبارات اضافية غير حقيقية الاول باعتبار موافقة غرض الفاعل ومخالفته فالحسن
ما وافق غرضه والقبيح ما يخالف غرضه والغرض ما لاجله يصدر الفعل من المختار وهي
العلة الغائية من فعله والثاني باعتبار امر الشارع بالثنا على فاعله او بذم فاعله فالحسن
فعل امر الشارع بالثنا على فاعله والقبيح فعل امر الشارع بالذم على فاعله فيدخل في الاول اي
في الحسن بالاعتبار الثاني وهو امر الشارع بالثنا على فاعله فعل الله تعالى بعد ورود الشرع
والواجب والمندوب لانه امر الشارع بالثنا على فاعله ولا يدخل المباح لعدم امر الشارع
بالثنا على فاعله ويدخل في الثاني وهو القبيح بالاعتبار الثاني وهو امر الشارع بالذم على فاعله
الحرام لانه امر الشارع بالذم على فاعله ولا يدخل المكروه والمباح لعدم امر الشارع بالذم
على فاعلهما فهما على الاعتبار الثاني لا يوصفان بالحسن ولا بالقبح وكذا افعال النائم والساهي
والصبي والمجنون والبهائم وفعل الله تعالى لا يوصف بالحسن على التفسير الاول وهو موافقة
الغرض لامتناع ان يكون فعله تعالى لغرض بكونه منزها عن الاغراض ومن قال بانه يفعل
لغرض العباد لا يجوز ايضا لانه غير موافق لغرض الفاعل الا ان لا يقيد بغرض الفاعل بل
يقول بانه الفعل الذي يوافق الغرض فلا يمتنع وصفه به عنده والثالث باعتبار نفي الحرج وعدمه
فالحسن هو الفعل الذي لفاعله مع العلم والقدرة عليه فعله بمعنى نفي الحرج عن فعله فيدخل
فيه المباح لانه لا حرج في فعله فالحسن بهذا التفسير اعم من التفسير الثاني لدخول المباح فيه
بهذا التفسير دون الثاني والقبيح ما قابله اي قابل الحسن وهو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم

والقدرة

والقدرة عليه فعله بمعنى ان الحرج غير منفي عنه فيدخل فيه الحرام والمكروه امره موقوف على
تفسير الحرج فان فسر بالاثم واستحقاق العقاب فهو داخل في الحسن وان فسر بالعتاب
وترك الاولى فهو داخل في القبيح والقبيح بهذا التفسير مساو له اي للقبيح بالتفسير الثاني
ان حمل الامر للوجوب وفسر الحرج بالعقاب او جعل للندب وفسر الحرج بالعتاب
وليس هذا اي ليس شيء من الحسن والقبح بالتفاسير الثلاثة بذاتي للفعل بل امر اضافي
له لاختلافه اي لاختلاف الفعل في صفة الحسن والقبح باختلاف الاغراض فان الفعل
قد يوافق غرض فاعل فيكون حسنا بالاضافة الى غرضه ولا يوافق غرض اخر فيكون
قبيحا بالاضافة اليه وباختلاف امر الشارع بحسب الاوقات والاشخاص فان
الفعل الواحد قد يرد الامر بالثنا عليه في وقت بالنسبة الى شخص فيكون حسنا بالاضافة
اليه وقد يرد الامر بالذم عليه في وقت اخر بالنسبة الى شخص اخر فيكون قبيحا بالاضافة
اليه وباختلاف احوال الفاعلين فان الفعل الواحد قد ينفى عنه الحرج في حال كاكل الميتة
للمضطر فيكون حسنا في حالة الاضطرار ولا ينفى عنه في حال كاكله حالة الاختيار فيكون
قبيحا فيها فاختلف الفعل في صفة الحسن والقبح باختلاف الاضافة الى غيره في التفاسير
الثلاثة كما ذكرنا وما يختلف باختلاف الاضافة لا يكون ذاتيا له وفعل الله تعالى يوصف
بالحسن بالاعتبار الثاني والثالث لانا امرنا بالثنا عليه وليس فيه حرج وقبله اي قبل
الشرع يوصف به بالاعتبار الثالث اذ لا حرج في فعله دون الثاني لعدم ورود امر الشارع
بالثنا عليه قبل الشرع وفعل الغافل يوصف بالحسن قبله اي قبل الشرع بالاول والثالث
لانه يجوز ان يكون موافقا لغرضه فيحسن او مخالفا له فيقبح ولا يتوقف موافقته للغرض
ومخالفته على الشرع ولجواز ثبوت الحرج وعدمه فيه قبل الشرع وبعده اي بعد
الشرع يوصف فعله بالحسن والقبح بجميع الاعتبارات والمعتزلة والكرامية والاخرون
كالبراهمة والخوارج اتفقوا على انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته بمعنى ان الحسن والقبح
متحقق بالنظر الى ذاته قبل الشرع فمنه ما يستقل العقل بادراكه بالضرورة كحسن الايمان
والصدق النافع وقبح الكفر والظلم والكذب الضار ومنه ما يدركه بالنظر والاستدلال
دون الضرورة كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما لا يستقل العقل
بادراكه بل يدركه بالسمع كحسن العبادات كحسن الظهر بعد الدلوك وقبحها وقت الاستواء
وحسن الصوم في اليوم الاخير من رمضان وقبحه يوم العيد والشرع ليس بموجب لحسن
والقبح بل كاشف لهما للعقل ثم اختلفوا فذهب قدماء المعتزلة الى ان الحسن والقبح للفعل
لذاته بغير صفة قائمة به موجبة للحسن والقبح وذهبت الجبائية منهم الى ان الحسن
والقبح بواسطة صفة موجبة لذلك فان حسن الصوم لكسر شهوة النفس الامارة بالسوء
وقبح الزنا لاختلاط النسب المفضي الى ترك تعهد الاولاد وقيل مذهب الجبائي واتباعه
اتصاف الفعل بهما بوجوه واعتبارات لا لذات الفعل وفصل اخرون منهم فقالوا قبح
القبيح لصفة قائمة به موجبة له دون الحسن فانه لذات الفعل بدون صفة موجبة
له قال في المحصول الحسن والقبح قد يعبر بهما عن كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له

68

قبيح

مبادي كلامية

اصول اربعة

تعريف غرض

فبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص نحو العلم حسن
والجهل قبيح ولا نزاع ايضا في كونهما عقليين بهذا التفسير وانما النزاع في كون الفعل متعلق المدح
عاجلا والثواب اجلا او متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا وقيل لا خلاف في ان الحسن
والقبح بالمعنى الاول عقلي واما الخلاف فيهما بالمعنيين الاخيرين فعند الاشاعرة كون الفعل متعلق
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا وكونه على وجه ليس في فعله حرج او في
تركه حرج لا يثبت الا بالشرع لا يستقل العقل به وعندهم يستقل به **قوله** للاولين
حجج لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا والا لزم من صدقه غدا
كذبه اليوم وما لزم منه القبح قبيح ولان المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما نفس الخبر فيلزم
القبح مطلقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة لامر ثبوتي او المجموع فجزء علته او خارج
فاما لازم لنفس الخبر او عدم المخبر عنه او المجموع فيلزم ما لزم او الخارج عاد التقسيم وتسلسل
او غير لازم فيمكن زواله ولان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا او نهيا عن الكذب والحقائق
لا تختلف باختلاف الاوضاع ولانه ينقلب واجبا او حسنا اذا استفيد به نجي عن القتل
ولانه لو قبح الظلم لذاته لزم تقديم المعلول على علته لتقدم قبح الظلم على الظلم والاجان
فعله ولكان القبح وهو وصف ثبوتي لايصاف العدم نقيضه معللا بما العدم جزؤه فان
الظلم اضرار غير مستحق لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في الادلة فقال وللاولين
وهم القائلون بكون الحسن والقبح بالشرع حجج وهي خمسة الاولى لو كان قبح الكذب
ذاتيا اي ثابتا له لذاته لزم حسنه اي حسن الكذب اذا قال لاكذبن غدا والا لزم منتف
فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو لم يحسن كذبه غدا لحسن صدقه فيه او سكوته اذ ليس
بعد الكذب غيرهما لكن لا يحسن صدقه غدا لانه يلزم منه كذبه اليوم في قوله لاكذبن
غدا وكل ما يلزم منه الكذب اليوم قبيح لان مستلزم القبيح قبيح فصدقه غدا قبيح
فلا يكون حسنا وكذا لا يحسن سكوته لعين هذا الدليل فانه ايضا يلزم منه كذبه اليوم
واما انتفاء اللازم وهو حسن الكذب غدا فلانه يلزم من حسنه اجتماع النقيضين فيه
لانه قبيح لكونه كذبا اذ الفرض قبح الكذب لذاته فلو كان حسنا لذاته ايضا يلزم اجتماع
الحسن والقبح فيه ويلزم من اجتماعهما اجتماع النقيضين وهما الحسن واللاحسن والقبح
واللاقبح لكون كل منهما اخص من نقيض الاخر واجتماع النقيضين باطل فكذا ما يلزم منه
اجتماعهما وهو حسنه الثانية ان الخبر الكاذب ما لا يطابق الواقع لعدم وجود المخبر عنه فلو كان
الخبر الكاذب قبيحا لذاته فالمقتضي لقبحه اما نفس الخبر او عدم تحقق المخبر عنه في الواقع
او مجموعهما او امر خارج والكل باطل اما لو كان المقتضي نفس الخبر فلانه يلزم منه قبح الخبر
مطلقا اي سواء كان صادقا او كاذبا لتحقق المقتضي وهو نفس الخبر فيهما وقبح الخبر مطلقا
باطل لان الصادق ليس بقبيح وكذا لو كان المقتضي عدم المخبر عنه لانه يلزم منه كون العدم وهو
عدم المخبر عنه في الواقع علة لامر ثبوتي وهو القبح وبطلانه ايضا ظاهر وكذا لو كان المقتضي
المجموع لانه يلزم منه كون العدم جزء العلة الامر الثبوتي وهو باطل وكذا لو كان المقتضي
امرا خارجيا لانه اما ان يكون لازما لنفس الخبر او لعدم المخبر عنه او المجموع وحينئذ يلزم

حسن قبح عقلي

حجج ش

حسن فرق

الحالات المذكورة وهي كون الخبر قبيحا مطلقا وكون العدم علة لامر ثبوتي او جزء
العلة واما ان يكون لازما لامر خارج عن المجموع وحينئذ يعود التقسيم في ذلك الخارج
الملزوم المقتضي الخارجي بانه اما لازم لنفس الخبر الى اخره ويلزم التسلسل وهو
باطل فيكون كونه لازما للخبر باطلا اذ لو كان لازما لما جاز عن هذه الاقسام الاربعة
الباطلة واما ان يكون غير لازم للخبر فحينئذ يمكن مفارقته عنه فامكن مفارقة القبح
عن الخبر فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته مع فرض كونه قبيحا لذاته وهو باطل
الثالثة لو كان قبح الخبر لذاته وحقيقته لما اختلف باختلاف الاوضاع بل ثبت
واستمر في جميع الاوضاع لان الحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع لكنه اختلف باختلاف
اوضاعه فان الخبر الكاذب يخرج عن الكذب بجعله امرا او نهيا فان وضع لهما
فلا يمكن اتصافه بالكذب لانه للانشاء حينئذ فلا يكون لذاته وهذا الامتناع فيه فان
استعمال الخبر بمعنى الامر والنهي وارد كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن فانه خبر والمراد
به الامر وقوله فلا رفث ولا فسوق فانه خبر والمراد به النهي اي لا ترفثوا كما في قوله لا ريب فيه
اي لا ترتابوا فيه الرابعة لو كان قبح الخبر الكاذب لذاته لما انقلب واجبا او حسنا لعا
لان الثوابت لذات الشيء يمتنع ان يزول عنها وينقلب لعارض لكنه ينقلب فان الكذب اذا
تعلق به انقاذ نبي عن الظلم او القتل وخلاصه عن ذلك يصير واجبا او حسنا الخامسة
لو كان الظلم قبيحا لذاته لزم تقدم المعلول على علته وكون القبح وهو امر ثبوتي معللا بما يكون
العدم جزءا له واللازم بقسميه منتف فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الظلم اذا قبح لذاته
كانت علة قبحه هو نفس الظلم وقبح الظلم متقدم عليه والا اي وان لم يتقدم عليه لجاز فعله
لخلوه عن القبح واذا تقدم القبح على الظلم لزم تقدم المعلول وهو القبح على العلة وهو الظلم
وهو اللازم الاول واما اللازم الثاني فلان القبح امر ثبوتي لان نقيضه وهو اللاقبح عدمي
بدليل اتصاف العدم به فيقال عدم الظلم ليس بقبيح وكل ما اتصف به العدم عدمي لاستحالة
ثبوت الصفة الوجودية للعدم فاذا كان نقيضه عدميا كان هو وجوديا لان نقيض العدمي
وجودي والعدم جزء للظلم لكونه عبارة عن اضرار غير مستحق فالاستحقاق جزء له وهو
عدم فلو كان الظلم علة للقبح كان القبح الثبوتي معللا بما يكون العدم جزءا له وهو الظلم وبطلان
نفي اللازم ظاهر لان المعلول متاخر فلا يكون متقدما على العلة وكذا العدم ليس بشيء فلا
يكون علة او جزء علة للثبوتي **قوله** وفيه نظر اما الاولى فلجواز صدقهما عليه باعتبارين
فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام القبيح كالجنايتين واما الثانية فلجواز كون عدم
المخبر عنه شرطا في القبح والشرط غير مؤثر واما الثالثة فلعدم امتناع كون القبح مشروطا
بالوضع وعدم المطابقة مع العلم واما الرابعة فلعدم تعين الكون الكذب للخلاص لجواز التعريض
ولو سلم فالحسن ما لا بد من التخلص واللازم غير الملزوم وغايته عدم الاثم مع القبح وعدم الحرمة
شرعا واما الخامسة فلا نتقدم الحكم بالقبح لا نفسه لاستحالة تقدم الوصف على الموصوف وكونه معللا
بالعدم ممنوع وعدم الاستحقاق لا يؤثر غير ذاتي ولئن كان فالعلة ما فيه من الوجود والعدم شرط
لما فرغ من بيان حجج القائلين بان الحسن والقبح شرعي اشار الى اعتراضات واردة على تلك الحجج فقال

اختلاف

رض

قبح ظلم

ن

ض

حجة اولى في اجتماع الصدق والكذب

مذهب جبائي

ثانية فساد

ثالثة

رابعة

سؤال ابو بكر

ومنها اي في الحج المذكورة نظر اما الحجة الاولى فغايتها اجتماع الصدق والكذب وهو ليس بمحال
لجواز صدقهما عليه اي لجواز صدق الحسن والقبح على الخبر وهو قوله لاكذبن غدا باعتبارين
كما هو مذهب الجبائية فيمنع الملازمة ونختار انه يحسن منه الصدق غدا فيكون حسنا لذاته
وقبيحا باعتبار استلزامه الكذب اليوم ولا استحالة في اجتماعهما باعتبارين ولئن سلمنا الملازمة
فيمنع بطلان اللازم وهو حسن الكذب وقبحه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين فيكون قبيحا لذاته
وحسنا باعتبار استلزامه الصدق في اليوم وحاصله ان القبح او الحسن الذاتي لا ينافي الحسن
او القبح بجهة اخرى فيرد منع الملازمة ومنع بطلان اللازم لكن هذه الحجة ذكرت لابطال
القول بكون الحسن والقبح لذات الشيء او لوصف لازم لذاته كما هو مذهب قدماء المعتزلة
فلا يمكنهم القول بثبوتهما باعتبارين فان ذلك مذهب الجبائية والحجة ما ذكرت لابطال مذهبهم
حتى يقولوا بثبوتهما باعتبارين وحينئذ يندفع النظر اما الثانية فلجواز ان يكون المقتضي لقبحه
نفس الخبر ويكون عدم المخبر عنه شرطا لا جزءا من المؤثر فلا يكون مؤثرا اذ الشرط غير مؤثر
فلا يلزم حينئذ قبح الخبر مطلقا ولا كون العدم علة لامر ثبوتي ولا جزء علة وتوجيه النظر
بالتزام القبح لعدم المخبر عنه ومنع الملازمة بان عدم المخبر عنه شرط في القبح وهو غير مؤثر
والاعتراض بانه خلاف الفرض اذ الفرض انه علة والشرط لا يكون علة وبان العدم اذا كان شرطا
يكون العلة اما نفس الخبر او الخارج منه لان ما كان او مغايرا والكل باطل في غاية السقوط
والاعتراض مبني على توجيه الفاسد فيكون فاسدا واما الثالثة فيمنع الملازمة وهي انه لو
كان القبح ذاتيا لما اختلف باختلاف الاوضاع لانه لا امتناع في كون قبح الخبر الكاذب مشروطا
بكونه موضوعا لمدلوله الخبري وبكونه غير مطابق للواقع مع العلم به مع علم المخبر بكونه غير مطابق
وحينئذ يختلف باختلاف اوضاعه لانه اذا اختلف وضعه بان وضع لمدلول الامر والنهي
فات شرط قبحه ولا يقدح في كونه ذاتيا للخبر لان التخلف لفوت شرط التاثير لا يقدح في العلة وانما
يقدح لو كان المراد بالذاتي بان ذاته بمجردها علة تامة وليس كذلك بل المراد ان للذات تاثيرا فيه
لا يتوقف على الشرع وان توقف على شرط ولان الخبر الكذب انما يكون قبيحا اذا كان موضوعا لمعناه
الخبري فاذا وضع لمعنى اخر انشائي غير محتمل للقبح لم يبق ذلك المجموع وذلك لا يوجب انه مع معناه
الخبري لا يكون قبيحا قيل لو كان القبح مشروطا بشرط اخر لم يكن ذاتيا بل عارضا مشروطا
باخر يثبت لثبوته ويزول بزواله ولا يقال للشيء بانه ذاتي الا اذا كان الذات كافية في ثبوته والزوم انه ذاتي
لمه اصلا اجيب بان المراد بالذاتي ما يكون للذات تاثير اعم من ان تكون علة تامة كافية
في تحققه او غير تامة متوقفة في تحققه على شرط وذلك لا يقدح في تاثيره لان الشرط غير مؤثر فيه
واما الرابعة فيمنع صيرورة الكذب واجبا او حسنا عند تعلق خلاص النبي به وانما يصير
كذلك لو تعين الكذب للخلاص بان لا يحصل بدونه وهو ممنوع لجواز حصول الخلاص
بالتعريض بان تذكر صورة الخبر المطلوب منه وتقصد غيره كما سئل ابو بكر الصديق رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم عند خروجهما الى المدينة للهجرة فقال هذا رجل يهديني السبيل وكقول الخليل
ابراهيم صلوات الله تعالى عليه السلام ولقد عنى اختي وقصد به اخوة الاسلام حين تعرض له الظالم وقوله اني
سقيم وقصد به ان الانسان خلق ضعيفا فلم يجنح الى الكذب فلا يصير حسنا بل يبقى قبيحا ولهذا قيل

ان

خمسة اجوبة للكذب

حسن في ضمن المصلحة ٣

سؤال

خامسة

ان في المعارض لمندوحة عن الكذب ولئن سلم تعينه للخلاص فلا نسلم حسن الكذب لذاته لانه
حينئذ يكون الحسن ما لازمه وهو تخلص النبي عليه السلام وهو غير اذ اللازم غير الملزوم ولا يلزم من
حسن احد المتغايرين حسن الاخر وغايته انه يلزم منه عدم الاثم على ذلك الكذب وعدم حرمته
شرعا لا عدم قبحه لجواز قبحه مع رفع الاثم عنه شرعا للضرورة كما في اجراء كلمة الكفر رخصة ولئن سلم ان
الكذب لانقاذ النبي عليه السلام يصير حسنا فهو غير فاسد لجواز ان يكون شيء واحد مقتضيا لامرين
متنافيين بحسب شرطين متنافيين كما في الجسم فانه يقتضي السكون عند كونه في حيزه والحركة عند خروجه
عنه فيكون الخبر الكذب قبيحا لذاته اذا لم يتعلق به مصلحة وحسنا لذاته اذا تعلق به مصلحة ولهذا احسن
الكذب لاصلاح ذات البين ولتطييب خاطر الزوجة وعند الحرب قيل الغرض يوجب عدم الجزم بنفي
الحقيقة من لفظ اصلا لجواز ان يكون فيه مصلحة تقتضي صرفه عن ظاهره فيرتفع الوثوق به عن ظواهر
الشرع وقيل لم يلزم حسن اللازم حسن الملزوم وان كان غيره لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وعند تعين الكذب لتخليص النبي عليه السلام كان تخليصه من الواجب لا يتم الا بالكذب فيكون الكذب
واجبا والخصم ان يقول كون الكذب قبيحا مشروط بان لا يتعلق به مصلحة عظيمة مثل انقاذ النبي
عليه السلام واما عند تعلقه به فلا يكون قبيحا وحينئذ لا يرد ما ذكر ولا يقدح ذلك في كونه ذاتيا
لان المراد بالذاتي ما يكون للذات فيه تاثير اعم من ان يكون علة تامة او غير تامة مشروط بشرط اذ
الشرط غير مؤثر فيكون التاثير الذات وايضا ما ذكرتم من جواز الكذب لمصلحة لا يحصل القطع بقبح
الكذب اصلا لانه اي كذب فرض يحتمل ان يكون شيء يتعلق به يمنع من قبحه فلا يمكن حينئذ الحكم
قطعا بقبح الكذب في حق الله تعالى اجيب بانه لا نسلم ارتفاع الوثوق عن ظاهر الشرائع على تقدير جواز
التعريض لان التعريض في كلام الشارع انما يكون مع قرينة يعلم بها كونه تعريضا لا يجوز بدونها
فان الفعل يقبح وقوع التعريض في كلامه بلا قرينة لكونه اضلالا للعباد واما عالم فيما لا يعرف
فتجرد كلامه عن قرينة ارادة التعريض يجزم بالحمل على الظاهر مع انه منقوض بسائر الاحتمالات
كالمجاز والاضمار والاشتراك والتخصيص ولا نسلم انه لا يحصل القطع بقبح كذب اصلا
حينئذ لجواز ان يعلم بالقرينة عدم تعلق شيء مثل ذلك به في حق العباد واما في حق الله تعالى مثل
ذلك وهو تعلق مثل ذلك الامر بالكذب على وجه لا يحصل بدونه محال لان هذا لا يكون
الا لضرورة والله تعالى متعال عن الضرورات لانه قادر على تحصيل الاشياء بدون الكذب
واما الخامسة فمنع تقدم المعلول وهو القبح على علته وهو الظلم بل المتقدم على وجود الظلم
هو حكم العقل بكونه قبيحا قبل وجوده لا نفسه والحكم بالقبح لا يقتضي وجوده في الخارج بل
يكفي فيه تصوره في الذهن وهذا لان القبح صفة للظلم ويستحيل تقدم الصفة على الموصوف
وعدم جواز فعله لا يستلزم لا يتوقف على تقدم نفس القبح عليه بل يكفي فيه حكم العقل بكونه
قبيحا عند وجوده فان منه الحكم يمنع العاقل من الاتيان به ولا نسلم ايضا لزوم
كونه معللا بما يكون العدم جزءا له وعدم الاستحقاق ليس بذاتي للظلم فانه لا يلزم من
كونه لازما له ان يكون ذاتيا لجواز ان يكون لازما غير ذاتي فان لازم الشيء من الداخل
في المفهوم ولئن سلم انه ذاتي ولكن لا نسلم انه علة للقبح لم لا يجوز ان يكون علة القبح ما في
الظلم من الامر الوجودي ويكون عدم الاستحقاق شرطا لتلك العلة لا جزءا منها وحينئذ

لا يلزم كون القبح معللا بما يكون العدم جزؤا منه قوله واستدل الركان ذاتيا لزم قيام
العرض بالعرض لان الحسن زائد على الفعل والا لزم تعقله بتعقله ووجودي لانه نقيض اللاحسن
لاحسن وهو عدمي لاتصاف العدم به والا استلزم محلا وجوديا وهو قائم بالفعل لانه صفته
وبطلان التالي ان معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعا لحصوله فيه والعرض الحاصل في الحيز
تبعا لحصول الجوهر فيه فكان قائما بالجوهر وضعف بان الاستدلال على كونه وجوديا بالسلب
دور فانه لا يعلم كونه عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود وليس فانه قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم
او منقسما كاللاامتناع فلو علم به كونه وجوديا دار وبانطباقه على الامكان بانه ثبوتي لانه نقيض
لا امكان واجيب بان الامكان تقديري فنقيضه سلب التقدير والتقدير ليس عرضا واستدل
ليس الفعل اختياريا فلا يوصف بهما لذاته اجماعا لانه ان لزم فظاهر وان جاز وافتقر الى مرجح
عاد التقسيم وتسلسل والا كان اتفاقيا وضعف بانا نقطع بانه اختياري للقطع بالفرق
بين الضروري والاختياري ويلزم ذلك في افعاله تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق
ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به فلا حق لا ينافي القدرة لما ذكر الادلة
المختارة اراد ذكر دليلين مزيفين على بطلان كون الحسن ذاتيا للفعل تقريرا الاول لو كان
حسن الفعل ذاتيا له لزم قيام العرض بالعرض واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلان حسن الفعل زائد عليه ووجودي وقائم به اما انه زائد عليه فلانه لو لم يكن زائدا عليه
للزم من تعقل الفعل تعقل الحسن لانه اذا لم يكن زائدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه
لضرورة انحصار الذاتي في ذلك وعلى التقديرين يلزم من تعقله تعقله اما اذا كان نفسه فظاهر
وكذا اذا كان داخلا فيه لان تعقل الجزء سابق على تعقل الكل ولكن لا يعقل الحسن بتعقل
الفعل لانا نجد من انفسنا انا نعقل الفعل مع الذهول عن حسنه فدل على انه زائد واما انه
وجودي فلانه نقيض اللاحسن وهو عدمي لاتصاف العدم به فانه يقال عدم الخير ليس
بحسن او العدم لاحسن فيه وصحة اتصاف العدم به يدل على كونه عدميا والا لزم ان لم يكن
عدميا كان وجوديا لعدم الواسطة بينهما فاستلزم محلا وجوديا يقوم به لامتناع قيام الوجودي
بالعدمي فلم يكن اتصاف العدم به اذ لو اتصف به كان قائما في محل عدمي لان الموصوف محل
الصفة فلم يكن مستلزما لمحل وجودي مع كونه مستلزما له هذا خلف فاذا كان اللاحسن
عدميا كان الحسن وجوديا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا والا لزم ارتفاعهما واما انه
قائم به فلانه صفة له فانه يقال فعل حسن او قبيح والصفة قائمة بالموصوف فاذا كان زائدا
ووجوديا وقائما به لزم قيام العرض بالعرض ضرورة اذ الفعل عرض وكذا حسنه اما
بطلان التالي وهو اللازم فلان معنى قيام العرض بالعرض حصوله اي حصول العرض الحال
في الحيز اي في حيز للعرض المحل تبعا لحصوله اي لحصول المحل فيه اي في الحيز لكن حصول
العرض المحل في الحيز انما هو بتبعية حصول الجوهر فيكون حصول العرض الحال ايضا في الحيز
بتبعية ذلك الجوهر فيه لان تبع التبع تبع فكان العرض المحل مع العرض الحال قائمين بذلك الجوهر
لحصولهما في الحيز بتبعية حصوله فيه فلا يكون احدهما قائما بالاخر واشار بقوله وضعف الى
اخره الى تضعيف هذا الدليل بوجهين احدهما نقض تفصيلي وهو منع كون الحسن وجوديا

وبيان

وبيان بطلان الاستدلال على كونه وجوديا بلزوم الدور بان يقال لا نسلم ان الحسن وجودي
قولكم لانه نقيض اللاحسن وهو عدمي قلنا لا نسلم بانه عدمي وانما يحكم بكونه عدميا لو علم
كون الحسن وجوديا ليكون سلبه عدميا وهو غير معلوم والاستدلال بدخول حرف
السلب عليه لا يدل عليه فان ما دخل عليه حرف السلب قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم فان
مفهومه الموجود لعدم الواسطة بينهما وهو ثبوتي وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي محتملا
لكل منهما كاللاامتناع فان غير الممتنع ينقسم الى المعدوم الممكن والموجود وقد يكون عدميا
كاللاموجود فان مدلوله المعدوم وهذا لانه ان كان سلب وجود كان عدميا وان كان سلب
عدم كان وجوديا وان كان غير ذلك كاللاممتنع كان اعم منهما ومنقسما اليهما فعلى هذا لا يعلم كونه
عدميا الا بعد العلم بكونه سلب وجود فالاستدلال بكون الشيء عدميا على كون نقيضه وجوديا
مستلزم الدور بالضرورة لتوقف العلم بكونه عدميا على العلم بكون نقيضه وجوديا وبالعكس
وثانيهما وهو النقض الاجمالي اشار اليه بقوله وبانطباقه على الامكان تقريره لو صح هذا
الدليل بمقدماته لما صح اتصاف الفعل بالامكان لانطباق هذا الدليل عليه بان يقال لو
اتصف الفعل بالامكان لزم قيام العرض بالعرض لان الامكان زائد على الفعل لما مر في
الحسن وثبوتي لكونه نقيض اللاامكان العدمي لصدقه على العدم فيكون نقيضه وجوديا
وهو عرض وكذا الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض لكن اتصاف الفعل بالامكان صحيح بالاتفاق
فلا يكون هذا الدليل صحيحا اجيب عنه بان الامكان تقديري اي امر اعتباري ثابت بفرض
العقل لا في الخارج فيكون نقيضه سلب الامر التقديري لا سلب موجود في الخارج فلا يكون
عرضا موجودا اي في الخارج فلا يلزم من اتصاف الفعل به في الذهن قيام العرض بالعرض في
الخارج الذي هو الباطل واعترض ايضا على الدليل بمنع بطلان التالي وهو انا لا نسلم بطلان
قيام العرض بالعرض فانه جائز كالسرعة والبطء فانهما عرضان قائمان بالحركة وهي عرض
وقد عرف ذلك في علم الكلام ولا يجري مثل اي مثل ما ذكرنا في الامكان هذا في الحسن والقبح
بان يقال انهما اعتباريان فلا يلزم من اتصاف الفعل بهما قيام العرض بالعرض لانه يخرجانه عن كونهما من الصفات الثبوتية في الخارج للذات وهو المطلوب فان المعتزلة قالوا
بانهما وصفان ثبوتيان للفعل في الخارج باقتضاء الذات كذا قاله صاحب الاحكام قيل هذا
الدليل يقتضي عدم الحسن والقبح الشرعيين للفعل ايضا لجريانه فيهما بان يقال الحسن او
القبح ليس نفس الفعل ولا جزؤه والا عدميا الى اخره اجيب بان معنى كون الفعل حسنا او
قبيحا شرعا هو ان الشارع حمله متعلقا به فلا يكون من صفته حتى يلزم قيام العرض بالعرض
وفيه بحث فانه لا معنى لجعل الشارع الحسن او القبح متعلقا بالفعل الا جعله ثابتا له قائما
به وحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض تقرير الاستدلال الثاني ان فعل العبد ليس باختياري
وكل ما لا يكون اختياريا لا يوصف بالحسن او القبح لذاته ينتج ان فعل العبد لا يوصف بالحسن
او القبح لذاته اما الكبرى فبالاجماع كحركة المرتعش واما الصغرى فلان فعل العبد ان لزم
صدوره منه بحيث لا يتمكن من تركه فظاهر انه ليس باختياري بل هو اضطراري وان لم
يلزم صدوره منه بل جاز صدوره منه وتمكن من تركه فاما ان يفتقر الى مرجح او لا فان افتقر

٧١

ودليلين مزيفين
اول
قيام العرض بالعرض
منع مع السند
ثاني نقض اجمالي
العكس
اتفاق
عند المعتزلة
ن
دي
كبرى
صغرى

عاد التقسيم فيه مع ذلك المرجح بأن يقال الفعل مع المرجح ان كان لازما كان اضطراريا وان لم يكن لازما فان كان ينتقر الى مرجح اولا فان انتقر عاد التقسيم فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يكون لازم الصدور فيكون اضطراريا والا اي وان لم ينتقر الى مرجح مع كونه جائزا كان اتفاقيا لان صدوره مع عدم جواز صدوره في زمان مع امكان صدوره في غيره لا لمرجح انما في ترجيح الممكن من غير مرجح والاتفاقيات لا توصف بالحسن والقبح واشار الى الصغرى بقوله ليس الفعل اختياريا والى بيانها بقوله ان لزم فظاهر الى اخره وحذف الكبرى لظهورها واشار الى الصدق فيهما بقوله اجماعا واشار الى النتيجة بقوله فلا يوصف بهما لذاته وضعف اي هذا الدليل بثلاثة اوجه كل منها نقض اجمالي الاول انا نقطع بالضرورة بانه اي بان فعل العبد اختياري لانا نقطع بضرورة الفرق بين الضروري اي الفعل الضروري والاختياري اي الفعل الاختياري وضبط احدهما عن الاخر فان حركة يد المرتعش ضرورية لانه لو اراد امكانها لا يقدر على ذلك وحركة يد غيره ليس بضرورية لانه ان اراد حركها وان اراد مسكها ولو كان الدليل المذكور صحيحا لزم ارتفاع الامان عن البديهيات الثاني لو صح هذا الدليل لما وصف فعل الله تعالى بالحسن تقريرا ان هذا الدليل فيه بان يقال فعله تعالى ليس اختياريا لانه ان كان لازما كان اضطراريا وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيتسلسل او ينتهي الى الضروري وان لم يفتقر كان اتفاقيا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن لكن فعل الله تعالى يوصف بالحسن بالاجماع الثالث لو صح هذا الدليل لما وصف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين ايضا تقريرا ان هذا الدليل فيه بان يقال بان فعل العبد ليس اختياريا لانه ان لزم فظاهر الى اخر الدليل لكنه موصوف بهما شرعا عندكم فكل جواب لكم في هذا فهو جوابنا فيما اوردتم علينا ولما كانت هذه الاجوبة جدلية اشار المصنف الى ما هو التحقيق في هذه المسئلة فقال والحق ان فعل العبد جائز الصدور عنه ووقوعه محتاج الى مرجح لكن المرجح اختيار العبد وارادته فان اختار وقع والا لم يقع ثم اشار بقوله وان وجب الفعل به اي بالاختيار فلا حق الى الجواب عما يقال ان المرجح وهو الاختيار ان لم يجب به الفعل ام لا فان لم يجب لا ينفع لان ذلك المرجح غير كاف فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فان وجب لا يمكنه تركه فيكون اضطراريا منافيا للقدرة عليه تقرير الجواب بانه وان صار واجبا بالاختيار لكن ذلك الوجوب لاحق بانضمام الارادة المرجحة ومثل ذلك الوجوب لا ينافي قدرة الفاعل عليه لانه وجوب بالغير مع امكانه بالنسبة الى ذاته المصحح لمقدوريته وانما المنافي لقدرة الفاعل عليه وكونه مقدورا هو الوجوب الذاتي السابق **قوله** قالوا العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع مع قطع النظر عن العوارض ضروري فكان ذاتيا ولانا نعلم ممن استوى في حصول غرضه الصدق والكذب ميله الى الصدق وليس الا لحسنه في ذاته ولانه لولا ذلك لما فرق قبل الشرع بين المحسن والمسيء ولما كان فعله سبحانه حسنا ولجاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة واظهار المعجزة للكاذب ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم افحام الرسل لان المدعو يمتنع عن النظر في المعجز ما لم يعلم وجوبه ولا وجوب قبل الشرع اجيبوا بالمنع والا لما اختلف العقلاء ولو سلم منع كونه ذاتيا الا ان يجرد عن امر خارج وهو ممنوع ويمنع التساوي اصلا ولئن سلم

منع الميل وبان يفهم بهما بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وما للفاعل فعله وتركه متحقق قبل الشرع وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني والطاعة والمعصية ما ورد فيهما امر ونهي فلا يمتنع ورود الشرع بالصدق وعن الافحام بلزوم مثله في النظر فانه ليس بضروري فله الامتناع ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر ويمنع توقف النظر على وجوبه لحصوله ممن لا يعلم وجوبه ولو سلم منع التوقف على العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب وهو شرعي نظر اولم ينظر ثبت اولم يثبت لظهور المعجز وامكان الدعوى وعقل المدعو وتمكنه من النظر وهو المراد ان قصر الما فرغ من ادلة الاشاعرة اشار الى ادلة المعتزلة وهي سبعة والى اجوبتها الاول قالوا ان العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع مع قطع النظر عن العوارض كالشرايع والاداب والعادات ضروري يعلم ذلك ضرورة مع التجرد عن العوارض بعد الفطرة السليمة وهذا انه كونه ذاتيا والا لما ادرك بمجرد العقل مع التجرد عن العوارض الثاني انا نعلم ضرورة ممن استوى من العقلاء في حصول غرضه من جلب نفع او دفع ضرر الصدق والكذب من غير رجحان لاحدهما على الاخر مع قطع النظر عن العوارض ميله الى الصدق دون الكذب في تلك الحالة وليس ذلك الميل الا لكون الصدق حسنا في ذاته والا لكان ترجيحا بلا مرجح الثالث انه لولا ذلك اي لو لم يكن الحسن ذاتيا بل مدركا بالشرع لما فرق العاقل بين المحسن والمسيء قبل الشرع لتوقف الفرق بينهما على ذلك التقدير على الشرع ولكن الفرق بينهما مركوز في العقول قبل الشرع كالفرق بين من اطعم الانسان وهو جائع وسقاه وهو عطشان وكساه وهو عريان وبين من اذاه وظلمه وقتله وشتمه بل سائر الحيوانات يفرق بينهما الرابع لو لم يكن الحسن للفعل ذاتيا بل شرعيا لما كان فعل الله حسنا قبل الشرع لكنه حسن الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح ذاتيين للفعل بل شرعيين لجاز من الله تعالى الامر بالمعصية كالكفر والزنا والنهي عن الطاعة كالايمان والعبادات لانه حينئذ كانت كلها متساوية في ذواتها في صلاحية الامر بها والنهي عنها وكان الحسن بالامر والقبح بالنهي فجاز الامر بالمعاصي فتحسن والنهي عن العبادات فتقبح السادس لو كانا غير ذاتيين بل شرعيين لجاز اظهار المعجزة على الكاذب لعدم امتناع الكذب على الله حينئذ وهو باطل لانه يوجب التباس النبي بالمتنبي وعدم الوثوق بقول النبي لاحتمال كونه متنبيا السابع انهما لو كانا شرعيين لتوقف الوجوب على ورود السمع فيلزم من ذلك افحام الرسل اي عجزهم عن اثبات النبوة لانه حينئذ اذا ادعى النبي النبوة واتى بالمعجزة وقال للناس انظروا في معجزتي لتظهر لكم صدقي فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك الا بعد العلم بوجوب النظر في معجزتك الا بعد الشرع اذ لا وجوب قبله ولا يثبت الشرع الا بعد نظري في المعجزة فيتوقف نظري على نظري فيلزم الدور واذا لم انظر فلا يجب على النظر فلا يثبت الشرع فلا يجب على متابعتك فينحصر النبي ضرورة والافحام ظاهر البطلان واشار الى اجوبة المعتزلة بقوله اجيبوا اي المعتزلة عن ادلتهم اما عن الاول فبالمنع اي لا نسلم ان العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع ضروري فانه لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه لكنهم اختلفوا فيه فان من العقلاء وهم بعض الملاحدة

منع منع السند

ينكر حسن الصدق النافع ولئن سلم انه ضروري منع كونه ذاتيا بانه لانسلم انه يلزم من ذلك
كون الحسن ذاتيا للصدق وانما يلزم ذلك لو كان حكم العقل في ذلك مجردا عن الالف
والعادة وغيرهما واشار الى هذا السند بقوله الآن بتجرد عن امر خارج كعادة مالوفة
بالصدق وهو ممنوع اي تجرد العقل عن امر خارج عن تصور الحسن ممنوع ولو فرض النفس خالية
عما عدا تصورهما لايلزم منه الوقوع لجواز كون العادة المالوفة حاصلة لها عند فرض خلوها
وعن الثاني بمنع التساوي بانا لانسلم امكان تساوي الصدق والكذب في حصول الغرض
اصلا لتحقق العادة المرجحة للصدق ولا يلزم من فرض وقوعها الوقوع ولئن سلم امكان وقوعها
منع الميل اي لانسلم ميل النفس الى الصدق حينئذ لجواز الميل الى الكذب او التوقف حينئذ
وعن الثالث بان مفهومهما اي مفهوم الصدق والكذب بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى
ما للفاعل فعله وتركه متحقق قبل الشرع بالاتفاق فيجوز ان يكون فرق العاقل بين المسيء والمحسن
قبل الشرع بهذين المعنيين لا بالمعنى المختلف فيه فلا يصح الاستدلال به على المختلف فيه لانا نمنع
الفرق قبل الشرع بالمعنى المختلف فيه وعن الرابع بمنع الملازمة لان فعله تعالى حسن بالمعنى
الثاني وهو ما للفاعل ان يفعله لتحقق هذا المفهوم قبل الشرع وعن الخامس ان الطاعة
ما ورد به الامر فلا يكون طاعة قبله والمعصية ما ورد به النهي فلا يكون معصية قبله
وعلى هذا لايمتنع ان يرد الشرع بضد ما هو وارد الآن فيرد الامر بما هو منهي عنه فيصير
طاعة والنهي عما هو مامور فيصير معصية وحاصله تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم
لكن هذا انما يستقيم فيما ليس بحسن او قبيح لذاته كعامة المشروعات دون ما هو حسن
او قبيح لذاته كالايمان والكفر لانه مركوز في العقول السليمة عدم جواز النهي عن الايمان والامر
بالكفر فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر فان الايمان والكفر لا يحتملان النسخ بحسب الشرائع
والازمان بخلاف سائر المشروعات كحرمة الخمر وحل الزكاة ولم يتعرض المصنف للجواب عن
السادس واجاب في الاحكام بانه انما يلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذا لم يكن
لامتناعه مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وعن السابع بوجهين الاول ان مثل
ذلك الافحام لازم في الوجوب العقلي باعتبار وجوب النظر عقلا لان وجوبه بالعقل
ليس ببديهي بل هو نظري فحينئذ اذا قال الرسول للمدعو انظر في معجزتي ليظهر لك صدقي
فله ان يمتنع عن النظر ويقول لا انظر في معجزتك الا بعد وجوب النظر فيها علي ولا يجب علي
الا بعد النظر فلا انظر فلا يجب النظر علي فلا يجب متابعتك فيفحم النبي وهذا انما يتم اذا
سلموا ان وجوب النظر ليس ببديهي بل هو نظري ولهم ان يقولوا انه بديهي قال في المحصول
فان قلت بل اعرف بضرورة العقل وجوب النظر قلت هذه مكابرة لان وجوب النظر
يتوقف على العلم بان النظر في الامور الالهية يفيد العلم وهو ليس ببديهي بل هو
نظري فان كثيرا من الحكماء قالوا فكرة العقل تفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات
فاما في الامور الالهية فلا يفيد الا الظن ثم بتقدير ان يثبت كونه مفيدا للعلم فانما
يجب الاثبات بدلو عرف انه غير لايتم مقامه في افادة العلم وذلك لا سبيل اليه الا بالنظر
الدقيق واذا كان وجوب النظر موقوفا على ذينك المقامين النظريين فالموقوف على

النظري

73

النظري اولى ان يكون نظريا فحينئذ يتحقق الالزام وفيه بحث لان وجوب النظر في معجزة
الرسول لظهور صدقه لا يتوقف على كون النظر يفيد اليقين في الالهيات بل يكفي في وجوبه
عدم بداهة كذب النبي في دعواه فانه اذا لم يكن بديهي الكذب وكان يحتمل الصدق يجب على
العاقل ببداهة عقله النظر في معجزته ليظهر له حقيقة الامرين الصدق والكذب ويكون
اتيا بما قدر عليه لا مقصرا فلو ترك النظر يكون مقصرا مستحقا للعقاب الثاني اشار اليه
بقوله ويمنع توقف النظر في المعجزة على وجوبه بان نقول لانسلم ان النظر في معجزة النبي موقوف
على وجوب النظر لانه قد يتحقق النظر فيها ممن لا يكون عالما بوجوب النظر فيحصل ممن
لا يعلم بوجوبه ولو سلم اي توقف النظر في معجزته على وجوبه منع التوقف على العلم بالوجوب
بان يقال لانسلم توقف النظر على العلم بوجوب النظر بل على نفس الوجوب وهو اي نفس
الوجوب شرعي ثابت بالشرع في نفس الامر بظهور المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم
وامكان الدعوى اي امكان دعوى النبوة وامكان صدقه في دعواه وهو كونه رسولا
من عند الله وعقل المدعو وتمكنه من النظر في معجزته فانه اذا تحقق هذه الامور تحقق
الشرع وثبت الوجوب الشرعي سواء نظر المدعو في المعجزة او لم ينظر وسواء ثبت الشرع
عنده وظهر او لم يثبت ولم يظهر ولم يبق للمدعو عذر في عدم العلم بثبوته بعد تحقق هذه
الامور فيكون هو مفرطا ان قصر في النظر مغاقبا بتركه لتيسر وصوله الى العلم به
لتحقق طريق الوصول اليه وهو النظر وقد نبه عليه فلا يلزم الافحام فان للنبي ان
يقول ان توقف نظرك على وجوبه فقد تحقق وجوبه عليك لتحقق شرط الوجوب وهو
تيسر الوصول الى العلم به بتحقق طريق الوصول اليه وهو المعجزة الدالة على الصدق
وامكان الدعوى وقدرتك على النظر بعقلك فمتى توجهت اليه بالنظر فيه حصل لك
العلم **قوله** مسئلة اذا سلم انهما عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه
لو وجب وجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح وليست الفائدة لله تعالى لتعاليه ولا
للعبد في الدنيا لان الشكر مع معرفة الله تعالى باتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال
وتروك وهو تعب بلا اجر ولا في الآخرة لعدم استقلال العقل بالامور الاخروية لا يقال
استدلال على ابطال ضروري ولئن سلم منع ان الوجوب لفائدة وما المانع من كونها
نفس الشكر لا امرا خارجا كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وان كان خارجا فالامن من
احتمال العقاب بتركه ولا يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع ولئن سلم ففي من منع
به والمانع كون تحصيل المصلحة حكمة هي نفس الفائدة وليس فعل الشكر الحكمة المطلوبة
من ايجاده والا لزم الاقفال وعدم خطور العاقل عن خطوره ممنوع كما في الاكثر ولئن سلم
عورض باحتمال خطور العقاب على الشكر فانه يتصرف في ملك غيره باتعاب النفس
بغير فائدة راجعة اليهما وهو قبيح او لانه كالاستهزاء لحقر شكر ملك جواد على لقمة الا انا
لما ابطلوا قول المعتزلة في تحسين العقل وتقبيحه وما بني عليه من وجوب شكر المنعم
عقلا وثبوت الاحكام قبل الشرع بالعقل ابطلوا كون شكر المنعم واجبا عقلا وثبوت
الاحكام قبل الشرع على سبيل التنزل على تقدير تسليم قاعدتهم اظهارا لبطلان مذهبهم

في هذه المسئلة بالكلية على تقديري التسليم والمنع فنقول واذا سلم انهما اي الحسن والقبح
للافعال عقليان كما هو قاعدتكم فالدليل على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بل
شرعا انه لو وجب لوجب لفائدة او لا لفائدة والحصر ضروري لا جائز ان يكون لا لفائدة لانه
حينئذ يكون عبثا وهو قبيح والقبيح على الله محال ولا جائز ان يكون لفائدة لان فائدته حينئذ
اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى العبد لا جائز ان يعود الى الله تعالى لانه متعال عن الغرض
محتاج اليها ولا جائز ان يعود الى العبد لانه اما ان يعود اليه في الدنيا او في الاخرة لا جائز ان
يعود اليه في الدنيا لان الشكر ونحو معرفة الله تعالى باتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال
يستهجن العقل فعلها ومشاق ترك يستقبح العقل اجتنابها مع ميلها اليها وهو تعب ناجز
ومشقة محضة لها بلا عود لذة اليها ولا جائز ان يعود اليه في الاخرة لعدم استقلال العقل
بمعرفة الامور الاخروية بدون اخبار الشارع بها وانما قال ان الشكر ونحو معرفة الله تعالى
باتعاب النفس اخراجا للمعرفة عن كونها شكرا لئلا يقال ان المعرفة عين الفائدة لها لا لانها
كمال حاصل للنفس وفضيلة لها وهو اشرف الفوائد ثم اشار الى ايراد على الحجة المذكورة
من جهة الخصم فقال لا يقال وجوب شكر النعم امر ضروري مركوز في الاذهان السليمة
معلوم بالبديهة وما ذكرتم من الحجة استدلال على ابطال امر ضروري وتشكيك في
البديهيات وهو باطل والا لزم ارتفاع الامان عن الضروريات ولئن سلم ان وجوب
شكر النعم ليس بضروري منعنا ان الوجوب لفائدة بان يقال لا نسلم انه لو وجب لفائدة
لان تلك الفائدة ان وجب تحصيلها كانت مستدعية لفائدة اخرى ويتسلسل وان
لم يجب فالشكر لاجلها لم يجب بالطريق الاولى وقولكم والا كان عبثا لا يستقيم منكم
مع انكاركم القبح العقلي ولئن سلم ان الوجوب لفائدة فما المانع ان يكون نفس الشكر هي
الفائدة لا امر خارج عنه كتحصيل مصلحة او دفع مفسدة لان نفس الشكر مطلوب لنفسه
كما ان تحصيل المصلحة ودفع المفسدة مطلوب لنفسه لا لفائدة خارجة عنه ولئن سلم ان الفائدة
امر خارج عنه فلم لا يجوز ان يكون تلك الفائدة عائدة الى العبد في الدنيا وهو الامن من
العقاب على ترك الشكر فانه محتمل ولا يخلو عاقل من خطوره بباله فلا يأمن من العقاب
الا بالشكر والامن من العقاب من اعظم الفوائد وهي من اوفر الحظوظ فلا يكون فيه تعب
ناجز ولم لا يجوز ان تعود الفائدة اليه في الاخرة وهو الثواب والقرب الى الله ورضاه ولا
نسلم ان العقل لا يستقل في معرفة الامور الاخروية اصلا فان العقل كما يحكم بوجوب الشكر
يحكم بانه يحصل له القرب الى الله وهو كريم لا يضيع سعي المحتاج غايته انه لا يستقل بمعرفة
كيفية الثواب وكميته وتحقق الفائدة لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يثاب في الجملة واشار
الى الجواب عن قولهم المشار اليه بقوله لا يقال بقوله لانا نقول انه ممنوع بان يقال انه تشكيك في
الضروريات ولا نسلم ان كل احد يعلم بالضرورة وجوب الشكر بل هو محل النزاع ولئن سلم
ان كل احد يعلم وجوب الشكر بالضرورة لكنه في حق من ينتفع به اي بالشكر من المنعمين
المحتاجين اليه وهم العباد دون الغني على الاطلاق عن الانتفاع به وهو الله تعالى ومنع الوجوب
لفائدة يوجب ما ذكرنا وهو العبث ونحن وان لم نقل بالقبح العقلي ولكن ذكرنا ذلك على

سبيل

سبيل الالزام بناء على اصلكم ونختار انها واجبة التحصيل ولا يلزم التسلسل لجواز كون هو
الفائدة امرا يكون هو الحكمة المطلوبة لذاتها لا لامر اخر ولا يجوز ان يقال مثل هذا في الشكر
لما سيأتي في قولكم فما المانع ان يكون نفس الشكر هي الفائدة قلنا المانع عنه كون تحصيل
المصلحة حكمة هي نفس الفائدة يعني تكميل الوجوب يجب ان يكون تحصيل مصلحة تكون حكمة
الوجوب ومطلوبه منه وهي نفس الفائدة لا فعل الشكر فان فعل الشكر لا يصلح ان يكون هو
الحكمة المطلوبة من ايجاده لان العلة الغائية لوجوب الفعل هي الحكمة التي تحصل بفعله
لا نفس الفعل لامتناع ان يكون الشيء علة لنفسه فانه لو كان صالحا لان يكون هو الحكمة
من ايجاده وامكن ذلك لعم ذلك الامكان والصلاحية جميع الافعال بان يكون كل
فعل صالحا لكونه حكمة مطلوبة من ايجاده دون تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لان حكم
الشيء حكم مثله وهو خلاف الاجماع فان الافعال مطلوبة للمصالح ودفع المفاسد التي هي علة
غائية لها ولكن للخصم ان يقول لا يلزم من كون فعل الشكر الذي هو تعظيم جناب الحق
واجلال صالحا لكونه حكمة مطلوبة من ايجاده كون سائر الافعال كذلك واذا لم يكن
الشكر هو الفائدة المطلوبة من ايجاده بقي التقسيم بحاله قولهم فما المانع ان يكون الفائدة
الامن من العقاب قلنا هذا لا يصلح كونه فائدة لانه مبني على انه لا يخلو عاقل من خطور
ما ذكرتم من الاحتمال بباله وهو ممنوع فانه قد يوجد من العقلاء من لا يخطر هذا الاحتمال
بباله وهم الاكثر كما هو معلوم من حالهم وهذا رد بالمنع ثم رده بالمعارضة بالمثل على تقدير
التسليم فقال فلئن سلم انه لا يخلو عاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله عورض هذا
الدليل باحتمال خطور العقاب على الشكر بالبال وذلك لان الخوف من العقاب وان كان
حاصلا على تقدير ترك الشكر على النعم لكنه حاصل ايضا على تقدير فعله لان فعل الشكر
تصرف في ملك الغير باتعاب النفس بالافعال والتروك الشاقة بغير اذنه فان نفسه ملك
الله تعالى وتعبه بالفعل لا اذن من جهته تعالى وهو قبيح عندهم خصوصا اذا لم يكن فيه
فائدة راجعة الى الشاكر او المشكور ولان فعل الشكر على هذه النعم جار مجرى الاستهزاء بالمنعم
كمن شكر ملكا جوادا في المحافل على لقمة خبز انعم عليه بها لان نسبة جميع ما انعم الله به
على العبد الشاكر بالنسبة الى خزائنه الواسعة كنسبة لقمة خبز الى جميع ما في خزائن الملك
المنعم بل اقل لان ما عنده متناه قليل قل متاع الدنيا قليل وما عند الله غير متناه
ولهذا ما عندكم ينفد وما عند الله باق ابدا وللخصم ان يقول لا نسلم ان التصرف في ملك
الغير مطلقا قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر فلا يحكم فيه بالقبح
ولهذا يحسن منا الاستظلال بحائط الغير والاستصباح من مصباحه والنظر في مرآته
لحصول النفع الخالي عن الضرر وان كان تصرفا في ملك الغير ولان الاذن حاصل دلالة لان
من كان عبيده مضطرين الى الطعام او الشراب وعنده خزائن الطعام وبحار الشراب لا ينقص
من خزائنه شيء فالعادة تحكم بالاذن بالتناول منها كيلا يهلكوا بالامتناع عنه ونعم
الله تعالى في ذاتها امور عظيمة كايجاد الانسان بقواه الظاهرة والباطنة والاعضاء السليمة
لو اجتمع الخلق على تحصيل واحد منها عجزوا والشكر على مثل هذه النعم لا يعد استهزاء

وكونها قليلة بالنسبة الى الله تعالى لا يقدح في عظمها في ذاتها وبالنسبة الينا وليس هذا كشكر الملك على لقمة خبز لان اللقمة حقير في العرف تقدر على اعطا امثالها عنه ممن هو دونه فكان شكر على ذلك استهزا وليس نعم الله تعالى على العبد كذلك **قوله** مسئلة الجنا وان لا حكم للافعال قبل الشرع واختار بعض اصحابنا الوقف وفسروه بان له تعالى حكما ولكن لا دليل لنا على تعيينه وفسره اخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد هنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فان الوجوب مثلا اما الاداء او لترتب العقاب على الترك وكل منهما منتف قبل الشرع فانتفى التعليق لعدم فائدته والمعتزلة ان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان ترجح الفعل وذم تاركه فواجب والا فمندوب وان قبحه وذم فاعله فحرام والا فمكروه وان خلا عنهما قيل بالحظر والاباحة والوقف لنا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والاولى يستلزم نفي الوجوب والحرمة والا لما حصل الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب والثانية تنهم الاحتجاج قبله فيلزم نفي الموجب والمحرم ولان الحكم اما شرعي او عقلي وقد بينا ان العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع قبل الشرع فلا حكم هذه المسئلة الثانية المتفرعة على ان الحسن والقبح ذاتي او شرعي واختلف العلماء في ان الافعال الاختيارية قبل ورود الشرع هل لنا حكم ام لا فذهب جمهور الاشاعرة وهو المختار عند المصنف الى انه لا حكم لها قبل الشرع واختار بعض اصحابنا فيها الوقف وفسروا الوقف بان لله تعالى حكما ثابتا متعينا في الاذن من الحرمة والاباحة وغيرهما لكن لا دليل لنا على تعيينه اذ العقل لا يستقل بادراكه والشرع لم يرد به فيتوقف فيه لعدم الدليل على التعيين لا لعدم الحكم ونقل عن الاشعري ايضا الوقف قال في المحصول الوقف تارة يفسر بانه لا حكم وهذا اقطع بعدم الحكم لا وقف فيه وتارة بانا لا ندري هل هنا حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر والوقف بهذا التفسير مذهب بعض اصحابنا وبالتفسير الاول مذهب الجمهور وقيل الاولى ان يفسر الوقف على مذهبه بعدم العلم لا بعدم الحكم لان الحكم عنده ازلي ولا يعدم التعلق لانه يجوز التكليف بالمحال وفسر الوقف اخرون من المعتزلة الواقفية اي القائلين بالوقف بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت للحكم ثم محل الخلاف الافعال الاختيارية كاكل الفاكهة ولبس الثياب الفاخرة مما لا يتوقف بقا النفس عليه دون الاضطرارية كالتنفس في الهوا واكل ما لا بد منه في بقا النفس وغير ذلك فانها وجب القول باباحتها والا لزم القول بتكليف ما لا يطاق واشار بقوله والحكم عندنا وان كان ازليا الى الجواب عما يقال اذا كان الحكم عندكم ازليا ثابتا قبل الشرع كيف يصح قولكم بانه لا حكم قبل الشرع فاجاب بان نفس الحكم وان كان ازليا عندنا لكن تعلقه التنجيزي بافعال المكلفين ليس بازلي والمراد بقوله هنا بانه لا حكم قبل الشرع هو عدم تعلقه التنجيزي بالفعل لا عدم تعلقه العلمي فانه ازلي عندنا وانما كان التعلق التنجيزي منتفيا قبل الشرع لعدم الفائدة لانه لو تعلق فتعلقه اما لفائدة الاداء وهو غير ممكن قبل الشرع لانه عبارة عن الاتيان بعين ما امر به في وقته وذلك موقوف على العلم به

وبكينه

وبكينونه ولا علم بشيء من ذلك قبل الشرع واما الفائدة ترتب العقاب على الترك وهو منتف ايضا قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى التعلق لعدم الفائدة والمعتزلة قسموا الفعل الاختياري قبل الشرع الى ما حسنه العقل والى ما قبحه والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح لعدم اهتدائه الى شيء منهما فان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان ترجح فعله على تركه على وجه يذم تاركه اي يعاقب بحكم العقل فواجب وان لم يذم تاركه فمندوب وان قبحه العقل على وجه يذم فاعله ويعاقب بحكم العقل فحرام وان لم يذم فمكروه وان خلا عنهما اي ان خلا الفعل عن تحسين العقل وتقبيحه فلم يقض فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فقيل بالحظر وهو مذهب معتزلة بغداد وبعض الشافعية وقيل بالاباحة وهو مذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقها الحنفية والشا وقيل بالوقف وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وفسره بعدم الحكم كما مر ومذهب بعض اصحابنا وفسروه بما مر من وجود الحكم وعدم العلم بتعيينه واستدل المصنف على المختار بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال به انه نفي لازم الوجوب والحرمة قبل الشرع وهو التعذيب على ترك الواجب وفعل المحرم فيفيد نفيهما لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والى ما اشار بقوله والاولى اي الاية الاولى وهي هذه الاية تستلزم نفي الوجوب والحرمة والا لما حصل الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب لان عدم الامن من لوازمهما على تقدير ترك الواجب وفعل المحرم ولكن دلت الاية على ثبوت الامن على التقديرين فكانت دالة على عدمهما لان الدال على عدم اللازم دال على عدم الملزوم بالالتزام وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وجه الاستدلال به انه يفهم منه ان للناس حجة على الله قبل بعثة الرسل وذلك يستلزم نفي الموجب والمحرم قبل البعثة اذ لو كانا موجودين لما كان لهم حجة على الله في التعذيب بالعصيان ونفي الموجب والمحرم يستلزم نفي الوجوب والحرمة وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله والثانية اي الاية الثانية تنهم الاحتجاج قبله واما المعقول فلانه لو ثبت الحكم قبل الشرع لكان ثبوته بالشرع او بالعقل لعدم الثالثة بالاجماع وقد ذكرنا ان العقل لا يستقل بالايجاب والتحريم لانه لا يحسن شيئا ولا يقبحه ولا شرع قبل ورود الشرع فلا يمكن الاثبات بشيء منهما **قوله** فان قيل ليس العذاب لازما لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفيه نفيهما وان سلم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا واللازم من نفيه نفيهما شرعا ولا دلالة على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب والمفهوم ان كان حجة فعلى الاولى واستدلالكم على ان لا حكم حكم وهو تناقض قلنا اللازم عدم الامن ولا انفكاك ودلت الاية على الامن فلا لزوم فلا حكم وبه اندفاع ما بعده والمراد نفي الوجوب والحرمة والباقي بدليل اخر ولا تناقض فان النفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام والقائل بالاباحة ان فسرها بما لا حرج في فعله وتركه فمسلم او بما فيهما شرعا فلا شرع او بما حكم العقل فيه بالتخيير بينهما فالفرض انه لا مجال للعقل فيه قالوا خلق المنتفع والمنتفع به مع القدرة وعود المنفعة اليه فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض

بانه سلك الغير ويجوز ان يكون الخلق ليصير المكلف عنه فيثاب والواقفية ان ارادوا به الوقف
على السمع فمسلم او لتعارض الادلة ففاسد لفسادها لما فرغ من تقرير الادلة على المختار شرع
في تقرير الاعتراضات الواردة عليها والجواب عنها اما الاعتراض على الاية الاولى فلانها
تدل على نفي التعذيب قبل البعثة ولا يلزم من نفيه نفي الوجوب والحرمة وانما يلزم ذلك
لو كان التعذيب لازما لترك الواجب وفعل المحرم حتى يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وهو
ممنوع لجواز تحقق الوجوب والحرمة بدون التعذيب على ترك الواجب وفعل المحرم بعفو
الله تعالى وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يلزم من نفيه اي نفي العذاب نفيهما اي نفي
الوجوب والحرمة ولئن سلم ان العذاب لازم على ترك الواجب وفعل المحرم في الجملة
فاللزوم للواجب والمحرم شرعيا لا مطلقا شرعيا كان او عقليا فانه ممنوع فيلزم
من نفي العذاب قبل البعثة نفي الواجب والمحرم شرعا لا نفيهما مطلقا فيجوز ثبوتهما
عقلا قبل الشرع ولئن سلم ان الاية دلت على نفي الوجوب والحرمة بنفي لازمهما لكن
ليس فيها ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب للاباحة والوقف
بالاتفاق فلا يلزم نفي الحكم مطلقا كما هو مطلوبكم فدعواكم عام والدليل خاص
واما الاعتراض على الاية الثانية فهو انا لا نسلم ان المفهوم حجة لما سيأتي ولئن سلم انه حجة فيرد
على الاية الثانية من الاعتراض ما ورد على الاية الاولى بعينه بان يقال ان المراد بثبوت
الحجة لهم قبل البعثة ما يدفع العذاب عنهم بان يقولوا ما جاءنا رسول يعرفنا الحل من الحرمة
والوجوب من غيره فلم تعذبنا وتلك الحجة تنقطع بالبعثة ولا يلزم من نفي العذاب نفي
الوجوب والحرمة لجواز ثبوتهما مع عدم العذاب بالعفو او للشفاعة ولئن سلم انه يلزم منه
نفي الوجوب والحرمة فاللزوم للواجب والمحرم شرعا لا مطلقا فيلزم من نفيه نفيهما شرعا
لا مطلقا ولئن سلم انه يلزم من نفيه نفيهما مطلقا لكن ليس فيها ما يدل على نفي الاباحة والوقف
لما مر واما الاعتراض على المعقول فهو ان استدلالكم بهذا الدليل على ان الافعال لا حكم لها
قبل الشرع حكم عليها بنفي الحكم لان الحكم بنفي الحكم كالحكم بالاثبات فيقتضي ان يكون لها حكم
وهذا تناقض واشار الى الجواب عن الاعتراض على الاية الاولى بقوله قلنا اللازم اي لازم
ترك الواجب وفعل المحرم عدم الامن من العذاب ولا انفكاك اي لعدم الامن من العذاب على
ترك الواجب وفعل المحرم عن الوجوب والحرمة فانه يمتنع عدم انفكاك الامن من العذاب عن
فعل الحرام وترك الواجب اذ لا يمكن تحقق الوجوب والحرمة بدون عدم الامن من العذاب
على ترك الواجب وفعل المحرم والاية دلت على الامن من العذاب قبل الشرع فدلت على نفي
لازم الوجوب والحرمة وهو عدم الامن فلا يتحقق الملزوم وهو الحكم قبل الشرع واليه اشار
بقوله فلا لزوم اي لما دلت الاية على الامن لم يكن لعدم الامن لزوم ولا ثبوت قبل الشرع
فلا حكم وهو الوجوب والحرمة قبل الشرع لانتفاء لازمه بالنص وبهذا يندفع ما بعده
من الاعتراض الثاني على الاية الثانية وهو قوله وان سلم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا
تقدير الاندفاع ان يقال عدم الامن من العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم مطلقا
سواء كان الواجب والمحرم شرعيا او عقليا فبانتفائه ينتفي الواجب والمحرم مطلقا

واشار

اعتراضات

عفو الله بشفاعة النبي

دعواكم عام والدليل خاص

واشار الى الجواب عن قوله ولا دلالة له على نفي الاباحة والوقف بقوله والمراد اي من التمسك
بهذه نفي الوجوب والحرمة قبل الشرع والنافي اي نفي باقي الاحكام من الاباحة وغيرها
بدليل آخر كما سيأتي ولا يصح التمسك بعدم القائل بالفصل لتحقق القائل به وهو القائل
بالاباحة واشار الى الجواب عن لزوم التناقض بقوله ولا تناقض لعدم اتحاد النفي والمثبت
في ذلك لان نفي الحكم وان كان حكما لكن المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اشتهر من الاحكام
فلم يثبت شيئا مما ذكرتم من الاحكام فلا يلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد فلا
يلزم التناقض ولم يتعرض المصنف للجواب عن الاعتراض على الاية الثانية لان ما ذكره في
الجواب عن الاولى يصلح جوابا عن الثانية وهو ان الاية دلت على ثبوت الحجة للناس قبل
البعثة فيكون مفيد الامنهم من العذاب وذلك يوجب عدم الحكم قبل البعثة اصلا
فكون عدم الامن من العذاب على ترك الواجب وفعل المحرم من لوازم الوجوب والحرمة
مطلقا عقليا كان او شرعيا ثم اشار الى ابطال القول بالاباحة بقوله والقائل بالاباحة اي
باباحة الافعال قبل الشرع ان فسر الاباحة بنفي الحرج عن الفعل والترك فمسلم لان الحرج
بالعقاب واللزوم انما يثبت بالشرع ولا شرع ولا نزاع في هذا المعنى وان فسر الاباحة بكونها
مما حكم العقل فيه بالتخيير بينهما اي بين الفعل والترك فليس بصحيح ايضا لان الفرض ان لا
مجال للعقل فيها اذ الكلام في القسم الذي لا يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح فكيف يحكم
بالتخيير بينهما ثم اشار الى دليل القائلين بالاباحة بقوله قالوا ان الله تعالى خلق المنتفع
بكسر الفاء اي خلق الادمي المنتفع بالاشياء المخلوقة للمنافع باكلها ولبسها وغيرهما
من انواع المنافع وخلق المنتفع به بفتح الفاء وهو الاشياء المشتملة على المنافع من
المأكولات والمشروبات والمشمومات وغيرها مع امكان ان لا يخلقهما مع القدرة اي
مع قدرة الادمي المنتفع على الانتفاع وعود المنفعة اليه لاحتياجه فالحكم يقتضي اباحته
والاذن بالانتفاع به ويجوز ان يكون المنتفع بفتح الفاء وهو الطعوم وغيرها والمنتفع به
بكسر الفاء وهو الادمي وانما قلنا ان الحكم يقتضي الاباحة لانه ان لم يكن في خلقه فائدة
كان عبثا وهو محال على الله وان كان فيه فائدة يستحيل عودها الى الله تعالى لاستغنائه عنها
فتعين عود الفائدة الينا وليس الفائدة الينا الاضرار بنا بالاتفاق فتعين الانتفاع
وهو اما التلذذ به او التغذي او الاجتناب مع الميل اليه او الاستدلال به على
وجود الصانع اذ الاصل عدم غيرها ولا يحصل الناشي من هذه المنافع الا بالتناول
فالحكم يقتضي الاباحة والاذن بالانتفاع ولان الجواد اذا ملك بحرا لا ينزف وطلب مملوكه
قطرة منها فانه يقبح القول بانه ممنوع منها مع انه لا ضرر على ذلك الجواد فكذلك الله الجواد
المطلق لذاته المالك لكل الاشياء اذا اراد عبد من عبيده تناول رغيف خلقه كيف يقال انه
محرم اجاب عن هذا بالمعارضة والحل اما المعارضة فانه يعارض بما يدل على عدم اباحته
لان الانتفاع به تصرف في ملك غيره بغير اذنه فيكون حراما وقد مر بان للخصم ان يقول
وجد دلالة الاذن باجتماع الامور المذكورة واما الحل فانه يجوز ان يكون الخلق
ليصير المكلف على ترك التناول فتحصل له المشقة بذلك الترك فيثاب على الصبر فلا

تلذذ تغذي

نسلم حصر منافع الخلق فيما ذكرتم والترتيب الطبيعي كان يقتضي تقديم هذه المناقضة بالجزم
على المعارضة وللخصم ان يقول الاجتناب مع الميل الموجب لثواب الصبر لا يتحقق الا بالاستمتاع
به لان الميل لا يتحقق الا بالعلم بانه لذيذ وذلك لا يحصل الا بالتناول فيقتضي الاذن في الانتفاع
ثم اشار الى ابطال مذهب الواقفية بقوله الواقفية ان ارادوا بالوقف التوقف عن الحكم
بالوجوب والكراهة والاباحة والامساك عنه على ورود السمع لعدم الدليل الشرعي قبله فمسلم وان
ارادوا به التوقف والامساك عن الحكم لتعارض الادلة الدالة على الاحكام ففاسد لفساد
اي لفساد الادلة الدالة على الاحكام قبل الشرع كما ذكرنا **قوله** الاصل الثاني في الحكم
واقسامه وحد بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ونقض طرده بمثل والله
خلقكم وما تعملون فانه متعلق بافعالهم وليس حكما فزيد بالاقتضا او التخيير ونقض العكس
بكون الشيء دليلا كالدلوك وسببا كالبيع وشرطا كالطهارة فهي احكام فزيد او بالوضع
فاوردنا في او من الترديد والاولى لخطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به اي لا تفهم الا
منه لكونه انشا لا خارج له يفهم منه ليخرج مثل غلبت الروم لجواز علمه من خارج وهو
ان كان طلبا للفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب وزاد
الاشعري لفعل غير كف ودخل الواجب الموسع او لفعل ينتهض فعله خاصة للثواب
فندب وخاصة يفيد ان الترك لا يترتب عليه شيء او للترك يصير فعله سببا لاستحقاق
العقاب فتحريم او للترك يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وان لم يكن طلبا فان
كان تخييرا فاباحة والا فوضعي وقد علم بذلك حد وجه كل لما فرغ من الاصل الاول
بين الاصول الاربعة التي رتب المبادي الفقهية عليها وهو الحاكم شرع في الاصل الثاني منها
وهو الحكم واقسامه الحكم في اللغة لثلاثة معان احدها المنع ومنه الحكيم للمطلع على
حقايق الاشيا المانع نفسه عما لا ينبغي ومنه الحكم للحديدة في لجام الفرس لمنعه عن الجموح
وثانيها الاحكام والاتقان ومنه الحكيم في صفات الله تعالى فعيل بمعنى مفعل اي محكم
ومتقن وثالثها القضا بفصل الخصومات والحكم المصطلح يناسب كل واحد من هذه
المعاني لمنعه الناس عن ارتكاب ما لا ينبغي وفي وضعه اتقان الامور واحكامها بتخصيص
كل قول وفعل بما يناسبه وفيه الفصل بين الناس في الخصومات بالرجوع اليه بقطع التنازع
وحد اي الحكم في الاصطلاح بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر
وهو توجيه ما افاد نحو المستمع او من في حكمه والمراد هنا كلام يقصد به افهام من هو متهيئ
للفهم فعلى هذا لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهذا
انما يتاتى اذا كان المراد المتهيئ في الان اما لو كان المراد به من يوجد له التهيئ في الجملة
ولو بعد الوجود وبلوغه مرتبة الفهم فيجوز تسميته بالخطاب وحينئذ يجب ان يحمل الكلام
على اللفظي لا على النفسي لان النفسي لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب فالاولى ان
يفسر بقولنا ما يقصد به الافهام او بقولنا ما يقع به التخاطب اذ الكلام عندنا هو النفسي
لا اللفظي والمراد بقولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين انه خطاب من شانه ان
يتعلق بها تعلقا بافعالهم لا انه خطاب يتعلق بالفعل بجميع افعال المكلفين والا لم يوجد الحكم
اصلا

اصلا وخرج بالكلام الاشارة والخط والعقد والنصب وخرج بقوله يقصد به الكلام الصادر
من النائم او المغمى عليه فانه لم يقصد به الفهم وخرج بقوله افهام من هو متهيئ للفهم النائم
او المغمى عليه ايضا فانه ليس بمتهيئ للفهم والخطاب كالجنس لشموله جميع الخطابات وباضافته
الى الله تعالى خرج خطاب الملائكة والبشر والجن وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج خطاب
الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته مثل قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ونقض هذا الحد
بانه غير مطرد لصدقه بدون المحدود في مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وان احسنتم
احسنتم لانفسكم فانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين مع انه ليس بحكم فلا يكون
مانعا لدخول غيره فيه فزيد على الحد زيادة وهو قولنا بالاقتضا او التخيير فخرج به مثل
والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ليس بالاقتضا
او التخيير والمراد بالاقتضا الطلب فان كان طلب فعل مع الجزم فوجوب او لا مع الجزم فندب
وان كان طلب الترك مع الجزم فتحريم او لا مع الجزم فكراهة والمراد بالتخيير التساوي في
الفعل والترك وهو الاباحة فتنتاول الحد المذكور للاحكام الخمسة ثم اعلم ان الحكم الشرعي هو
نفس الخطاب كما هو مقتضى ظاهر قولهم الحكم خطاب الله والحكم الشرعي هو المستفاد من
خطاب الله لا نفس الخطاب فتوهم بعضهم ان الحكم هو المستفاد من خطاب الله وهو
سهو لان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلها
النفسية ولا يعني بالخطاب سوى ذلك وانما نشا غلطهم عن تساهلهم في قولهم الحكم
الوجوب والحرمة وامثاله ونقض هذا الحد بانه غير منعكس لخروج بعض الاحكام عنه
كحكم الله تعالى بكون الشيء كالدلوك دليلا على وجوب الصلاة وكون الشيء سببا كالبيع
للملك وكون الشيء شرطا كالطهارة للصلاة وهذه احكام شرعية لكونها مستفادة من
الشرع وهي خارجة عن الحد لانها ليست خطابا متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضا والتخيير
فلا يكون التعريف جامعا وسلم بعضهم كون هذه الاشيا احكاما وليس مداخل في الحد
فزاد قوله او بالوضع لتدخل فيه هذه الاشيا لان كون الدلوك دليلا والبيع سببا والطهارة
شرطا بالوضع الله تعالى وبعضهم سلم ايضا كونها احكاما لكنه منع خروجها عن التعريف
لانها راجعة الى الاقتضا او التخيير لان الانسان مكلف بالصلاة عند الدلوك وبالطهارة
عند ارادة الصلاة وبتحريم الصلاة عند عدمها فهما راجعان الى الاقتضا ومخاطب
باباحة الانتفاع بالمبيع بالبيع وهو راجع الى التخيير فلا حاجة الى زيادة هذا القيد وحاصل
الجواب انه سلم انها احكام ولم يسلم خروجها عن التعريف اذ موجبه الدلوك الصلاة
معناها ايجاب الله تعالى الصلاة عنده ومانعية النجاسة عن جواز الصلاة معناها وجوب
ترك الصلاة معها وصحة البيع معناها اباحة الانتفاع في الجملة فترجع الى الخمسة وبعضهم منع
كون هذه الاشيا احكاما بل هي امارات عليها فان معنى كون الدلوك دليلا كونه معرفا
لوجوب الصلاة وكون الطهارة شرطا كونها معرفة لاباحة الصلاة عند وجودها وحرمتها
عند عدمها وكون البيع سببا كونه معرفا لاباحة الانتفاع بالمبيع فلا يحتاج الى هذه الزيادة فلا
يكون خروجها عن الحد مخلا بالعكس بل لا يجوز الزيادة لانه يختل به طرد الحد لدخول

ما ليس منه فيه فاورد على التعريف المذكور بعد دفع الاعتراضين بزيادة القيدين بانه
مشتمل على كلمة او وهي للترديد المنافي للتحديد لان الغرض من التحديد التعريف والتوضيح
ولهذا يجب ان يكون بالفاظ واضحة الدلالة على المقصود ويحترز فيها عن الالفاظ الغريبة
والمجازية والمشتركة الغير الواضحة والترديد يوجب الابهام والتردد في المراد فيختل
به شرط التعريف اجيب عنه بانه لتقسيم المحدود لا للتردد في الحد لان الفصل في الحقيقة
مفهوم احد هذه الامور وهو مفهوم واحد معلوم وليس فيه ترديد وهو اعم من كل من
هذه الثلاثة على التعيين وهي اقسام له فالترديد فيها ترديد في اقسامه وتقسيم له
اليها وهو مساو للحكم فيكون تقسيمه اليها تقسيما للحكم اليها وبيان ان كل واحد منها حكم
فلا يكون ابهاما او مخلا بالمقصود وانما كان مخلا بالمقصود لو كان الترديد في الحد بان يقال
الحد اما هذا او اما ذاك والمصنف لم يتعرض لجوابه لشهرته قيل هذا الحد غير منعكس لانه
خرج عنه الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس اذ ليس شيء منها خطاب الله بل
خطاب الرسول او اهل الاجماع او القياس اجيب بان الحاكم هو الله وحده والرسول مبلغ
عنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا الاجماع مستند الى الكتاب
والسنة وكذا القياس مستنبط من هذه الادلة فهو غير مثبت للحكم بل هو مظهر له
فالكل راجع الى خطاب الله تعالى قيل هذا الحد غير منعكس ايضا لخروج الحكم المتعلق
بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون وساير الحيوانات فان الضمان المتعلق بفعلها حكم شرعي
وكذا عدم الضمان المتعلق بفعل العجماء ولهذا تحشى الفقهاء كتبهم ببيان هذه الاحكام وكذا
الحكم المتعلق بصلاة الصبي وصومه وايمانه وبيعه وشرائه احكام وليست متعلقة بفعل
المكلف واجيب عنه بما لا طائل تحته وهو ان الولي مامور باخراج الضمان من مال الصبي
والمجنون عنه لا انهما دون الصبي والمجنون وهذا ليس بشيء لان تعلق الضمان
بمال الصبي او بذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه لا عينه وعلى هذا
لا يندفع بوجوب الاداء على الولي يتعلق الحكم بفعل الصبي فالاعتراض باق وايضا
صحة اسلام الصبي حكم شرعي وهو غير متعلق بالولي ثم جعل المصنف الحد الاولى ما ذكره
ابن الحاجب وهو خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به لانه اندرج تحته جميع
الاحكام من غير كلمة الترديد وخطاب الشرع اعم من كونه خطاب الله او خطاب الرسول
وهو كالجنس خرج به خطاب غير الشرع وخرج بقوله بفائدة شرعية خطاب الشرع
بفائدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وقيد بقوله مختصة به
اي بخطاب الشرع بحيث لا تفهم الفائدة الا من خطاب الشرع وعلل ذلك بكونه انشاء
واشار الى العلة في كون الانشاء كذلك بقوله لا خارج له تفهم منه ليخرج عن التعريف
مثل قوله الم غلبت الروم لانه وان كان خطاب الشرع بفائدة شرعية لكن تلك الفائدة
غير مختصة به لان له خارجا لكونه اخبارا فيمكن ان يفهم من ذلك الخارج من غير خطاب
الشرع وهذا لان خطاب الشرع انشاء والانشاء لا يكون له خارج لان الانشاء هو الكلام
الذي لم يحكم فيه بنسبة خارجية اي خارجة عن كلام النفس وهو مدلول الكلام

الحاصل في النفس بحيث يتعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة مثل قوله تعالى
اطيعوا الله بل طلب هو اتحاد امر ابتدأ فلا يمكن العلم بمدلوله الا منه وكذا بعت واشتريت
وطلقت وساير الانشائيات فانه لم يكن لها نسبة خارجة عن كلام النفس تعلق بها كلام
النفس بالمطابقة وذلك مطابقة واللامطابقة ولهذا لا يحتمل الصدق والكذب بخلاف
الخبر فانه كلام حكم فيه بنسبة خارجة عن كلام النفس تعلق بها كلام النفس بالمطابقة
واللامطابقة مثل زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في الذهن وهو اسناد القيام الى
زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبة خارجية باعتبار المطابقة
واللامطابقة ولهذا كان محتملا للصدق والكذب باعتبار ان الاخبار عن الشيء يستدعي
كونه سابقا على الاخبار وكل خبر بسبب حكمه عن امر خارج سابق عليه تحقيقا او تقديرا ولما
كان لكل خبر امر خارجي يمكن ان يفهم مدلوله من الخارج فتلخص من هذا ان
حد الحكم هو الخطاب الانشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية ويرد عليه مع
هذه التطويلات قوله تعالى فنعم الماهدون وقوله تعالى نعم العبد فانه خطاب انشائي
بفائدة غير عقلية ولا حسية ثم لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيمه فقال وهو اي الحكم
ان كان طلبا للفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب فخرج
بقوله طلبا الاباحة والوضع فانه لا طلب فيهما وهو يتناول الوجوب والندب والتحريم
والكراهة وخرج بقوله لفعل التحريم والكراهة فانهما طلب ترك الفعل وخرج بقوله
ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب الندب لانه ليس في تركه استحقاق العقاب وقيد
بقوله في جميع وقته ليدخل فيه الواجب الموسع لولا هذا القيد لما دخل فيه لان مطلق تركه
بان تركه في اول الوقت واتى في اخره لا ينتهض سببا لاستحقاق العقاب لكن تركه في جميع وقته
ينتهض بسببه فبهذا القيد دخل فيه الواجب الموسع وزاد الشيخ ابو الحسن الاشعري قيدا
اخر وهو قوله بفعل غير كف ليخرج عنه التحريم فان التحريم ايضا طلب لفعل لكنه فعل هو
كف بناء على ان الكف فعل وهذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالنهي
هل هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول وقال الاشعري بالثاني فعلى
راي الاشعري يجب ان يفسر الوجوب بانه طلب لفعل غير كف لانه لو قال طلب فعل
مطلقا لدخل تحته التحريم فانه طلب فعل لكنه فعل هو كف ويفسر التحريم بانه طلب
لكف غير فعل واما على راي ابي هاشم فانه لا يحتاج الى ذلك بل الوجوب هو طلب الفعل
والتحريم هو طلب نفي الفعل والاولى ان يقال فايجاب بدل فوجوب لتناسب قوله
فتحريم ولان الطلب هو الايجاب لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا لفعل ينتهض
فعله خاصة للثواب فهو ندب وقوله خاصة يفيد ان تركه لا يترتب عليه شيء فيخرج به
الايجاب لان تركه سبب لاستحقاق العقاب وخرج بقوله ينتهض فعله التحريم والكراهة
فان فعلهما لا ينتهض سببا للثواب وان كان الحكم طلبا لترك ينتهض فعله سببا
لاستحقاق العقاب فتحريم فخرج بقوله طلبا الاباحة والوضع ويتناول الايجاب والندب
والتحريم والكراهة وخرج بقوله الترك الايجاب والندب فانهما طلب فعل وخرج بقوله

يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب الكراهة لعدم استحقاق العقاب في فعله وان كان
الحكم طلبا للترك يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وقوله خاصة يفيد ان فعله لا يترتب
عليه عقاب فخرج به التحريم لانه تعاقب في فعله وان لم يكن الحكم طلبا لشيء اصلا فان كان
تخييرا بين الفعل والترك فاباحة وان لم يكن تخييرا فوضعي مثل المذكور جعله دليلا على وجوب
الصلاة او الزنا سببا للحد او البيع للملك والطهارة شرطا للصلاة وقد علم بذلك اي
بالتقسيم المذكور حدودها اي حدود الاحكام المذكورة لانه عرف به ما به الاشتراك وهو
كالجنس وما به التمييز وهو كالفصل والمركب منهما الحد وهو ظاهر **قوله فصل**
الواجب متعلق الوجوب فقيل هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وحد بما يعاقب
تاركه وبما توعد به على تركه وبما يخاف وجواز العفو يرد الاول وصدق ايعاد الله تعالى
يرد الثاني وما يشك في وجوبه الثالث والقاضي بما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال
بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية رعاية للعكس فاخل بالطرد لورود الناسي والنائم
والمسافر فانه يذم بتقدير انتفائه كما يذم في الكفاية بتقدير تركه الجميع فان زعم انه يسقط
بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض فلا حاجة اليه لما عرف الوجوب في التقسيم اراد
ان يعرف الواجب اولا اما فرغ من تقسيم الاحكام اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلقة
بهاهنه الاحكام فقال الواجب متعلق الوجوب اي الفعل الذي تعلق به الوجوب وقام
به لانه اسم فاعل مشتق منه كالضارب من الضرب فيستفاد تعريفه من تعريف
الوجوب وقد ذكر في تعريفه اشياء وهي مزيفة منها ما قيل هو الفعل الذي ينتهض
تركه سببا للعقاب وهذا لم يتعرض المصنف لتزييفه فكانه مرضي عنده لزعمه انه لا يرد
عليه ان العقاب قد لا يقع لجواز العفو والشفاعة لانه اخذ فيه سبب العقاب دون
العقاب والسبب الوضعي يجوز تخلف المسبب عنه فلا يخل بالتعريف ولا يخفى ما في
هذا من التكلف ومع ذلك ترك فيه قيدا وهو انه لم يقيد الترك بالترك الكلي بان
لا يؤتى اصلا حتى يشمل الواجب الموسع والواجب على الكفاية فلو قال في جميع وقته
لكان احسن اذ لا يرد عليه ما ذكر وحد الواجب ايضا بما يعاقب اي بفعل يعاقب
تاركه وحد ايضا بما يخاف اي الفعل الذي يخاف العقاب على تركه ثم اشار الى ان
هذه الحد ود الثلاثة مردودة فقال وجواز العفو يرد الاول اي الحد الاول وهو
ما يعاقب تاركه فانه يلزم منه عدم الانعكاس لانه يخرج منه الواجب الذي لا يعاقب
تاركه بالعفو عنه وصدق ايعاد الله تعالى يرد الحد الثاني وهو ما توعد به على تركه فانه
يلزم منه عدم الانعكاس ايضا لان وقوع ما اوعد الله به واجب لوجوب صدقه
والعقاب على ترك الواجب ليس بواجب لجواز العفو وهذا بناء على المذهب الصحيح
بانه لا يجوز الخلف في الايعاد كما لا يجوز في الوعد وعند البعض يجوز ذلك في الايعاد
دون الوعد لان العرب يتمدح بالخلف في الايعاد دون الوعد كما قال الشاعر
اني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي وما يشك في وجوبه يرد
الحد الثالث وهو قوله ما يخاف العقاب على تركه لانه يخل بالطرد لان ما يشك في وجوبه

ليس

ليس بواجب اذ الوجوب لا يثبت بالشك مع ان الشاك يخاف العقاب على تركه لاحتمال
ان يكون واجبا فيصدق الحد بدون المحدود وحد القاضي ابو بكر الواجب بما يذم
فعل يذم تاركه شرعا بوجه ما فالفعل كالجنس لتناوله جميع الاحكام وخرج بقوله يذم
المندوب والمباح والمكروه وبقوله تاركه خرج الحرام فانه يذم فاعله لا تاركه وقال شرعا
بناء على مذهبه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه الواجب الموسع
والكفاية فانهما لا يذم تاركهما على الاطلاق بان ترك في اوله واتى في اخره او تركه البعض
واتى به البعض بل يذم بوجه ما فان الواجب الموسع يذم بتركه في جميع وقته والواجب
على الكفاية يذم بتركه الجميع اذا تركه الكل وانما ذكر القاضي هذا القيد رعاية للعكس
فانه لو لم يذكر القيد واكتفى بقوله ما يذم تاركه شرعا لخرج عن الحد الواجب الموسع والواجب
على الكفاية فراعى القاضي بهذه الزيادة عكس الحد لكنه اخل بطرده بسبب ذكرها لورود
الناسي والنائم والمسافر فان الصلاة التي تركها النائم والناسي والصوم الذي افطره
المسافر ليست بواجبة مع صدق الحد عليها بدون المحدود فانه يذم تاركها بوجه
ما وهو ما اذا مات ولم يقضها في عمره مع القدرة على القضا فلا يطرد فان زعم القاضي
ان الواجب متحقق في هذه الصورة لكنه يسقط بذلك اي بذلك العذر وهو النسيان
والنوم والسفر فاذا كان الوجوب متحققا لا يلزم عدم اطراد الحد حينئذ لصدق
المحدود وحينئذ قلنا في جوابه اذا جوزت سقوط الوجوب بذلك العذر فلا حاجة
الى زيادة هذا القيد لانه حينئذ يمكن ان يقال ان الواجب على الكفاية انما يلزم
تاركه لان الوجوب سقط عن التارك بفعل البعض والواجب الموسع سقط بفعله
في اخره وحينئذ لو اكتفى بقوله يذم تاركه بلا زيادة قيد لم يختل عكسه قيل والحق
ان صلاة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة وذكر قوله بوجه ما لا يخل
بالطرد فانا لا نسلم انه يذم تاركه بوجه ما فان الذم انما هو بسبب ترك القضا عند
القدرة لا على ترك الاداء لعدم وجوب الاداء اذ القضاء بامر جديد وهذا انما يستقيم
اذا كان القضاء بامر جديد وهو خلاف مذهب المحققين من اصحابنا وان القضاء انما يتوقف
على وجوب الاداء بل يكفي في وجوبه تحقق وجوب سبب الاداء وفيه كلام **قوله**
تنبيه وعلى هذا فالفرض والواجب مترادفان وعندنا متباينان فالفرض لغة
التقدير والقطع والوجوب هو السقوط والاضطراب وفي العرف الفرض الثابت بمقطوع
به والواجب بمظنون وحكم الفرض اللزوم علما وعملا فيكفر جاحده ويفسق تاركه
بغير عذر وحكم الوجوب اللزوم عملا فلا يكفر جاحده ويفسق تاركه ان استخف
بسببه لان ما دل واعترض بان الاختلاف في طرق اثبات الحكم لكونه هذا معلوما
وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف ما يثبت به ولهذا فان اختلاف طرق الواجبات
في الظهور والخفاء والشدة والضعف لا يوجب اختلاف الواجب من حيث هو
هو واختلاف طرق النوافل لا توجب اختلاف حقائقها واجيب بان اختلاف
الدليل في افادته العلم والظن اختلاف في تابعه الحكم لتباين المعلوم والمظنون

والاختلاف في الشدة والضعف وطرق النوافل في لواحق الماهية بعد ثبوتها لما فرغ من تقسيم الحكم نبه على بعض ما يتعلق به من البحث ولهذا ترجمه بالتنبيه فان النظر فيما سبق تنبيه على هذا ثم اختلف العلماء في ان الفرض هل هو عين الواجب او غيره بعد هذا اي بنا على الوجه الذي قسم الحكم الى الاقسام الخمسة من الواجب والندب والكراهة والحرمة والاباحة وبين جميع اقسامه ولم يذكر فيه الفرض بل اكتفى بتلك الاقسام لفظ الفرض هو والواجب مترادفان لان الواجب هو الفعل الذي يقتضي تركه سببا للعقاب وهذا المعنى متحقق في الفرض وهذا لان المقصود من التقسيم حصر الحكم في الاقسام المذكورة فكان الاكتفا بتلك الاقسام مشعرا بكون الفرض داخلا فيها اذ الاصل عدم الاهمال سهوا ومعلوم انه ليس بصادق على غير الواجب فتعين كونهما مترادفين واليه ذهب اصحاب الشافعي وعندنا اي عند اصحاب ابي حنيفة هما متباينان لغة وحكما اما لغة فالفرض هو التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرنا الاحكام فيها وقطعناها ومنه فرض القاضي النفقة اي قدرها وقطع الحكم بلزومها والوجوب السقوط والاضطراب من الوجيب وهو الاضطراب قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت وقال النبي عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا سقط على الارض بالموت وزال عنه الاضطراب والتقلب من جنب الى جنب ومنه وجب القلب اذا اضطرب وفي العرف اي عرف اصحابنا الفرض هو الثابت اي الثابت لزومه بمقطوع به كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر كالاركان الخمسة ولم يدخل في التعريف السنن والنوافل والمباحات الثابتة بدليل قطعي لانها وان كانت ثابتة بدليل قطعي لكنها لم يثبت لزومها به والواجب الثابت اي لزومه بمظنون كاخبار الاحاد والايات المؤولة لصدقة الفطر والاضحية والتربص بالحيض فلم يدخل في التعريف ما لو ثبت ما ذكرنا بظني لانه لم يثبت لزومه فلا يحتاج في تعريفهما الى زيادة قيد وهو الثابت بقطعي او ظني مع استحقاق الذم على تركه وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ان الثابت بالقطعي يشتمل على القطع وهو قطع الاحتمال والتردد في كونه منسوبا الى الشارع دون الثابت بالظني وعلى التقدير لتحقق وهو اختصاصه بالمقدار المعين وعدم احتمال الزيادة والنقصان في الثابت بالقطعي دون الظني لاحتمال ان يكون في نفس الامر لا على ما هو في ظننا فيزداد فيه وينقص وكذا الثابت بالظني مشتمل على معنى الاضطراب لعدم الجزم بثبوته وعلى معنى السقوط لانه ساقط عنا علما وساقط علينا جبرا من غير انشراح صدور واقبال تام لعدم ثبوته قطعا بخلاف القطعي لانه يتحمله المكلف برغبة وانشراح لثبوته قطعا ممن هو مطاع فلا تحكم بعد ظهور المرجح فبطل بذلك زعم من قال بان تخصيص احد اللفظين باحد القسمين تحكم محض واما حكمهما فحكم الفرض اللزوم علما وعملا فباعتبار اللزوم العلمي يكفر جاحده لانكاره الدليل القطعي وفيه تكذيب الشارع ولهذا اجمعوا على تكفير من انكر فرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج

وباعتبار

وباعتبار لزومه عملا يفسق تاركه مع اعتقاد الحقية ولا يكفر لبقاء الايمان حينئذ مع اخلاله بالعمل بالامر وتارك المامور فاسق اذا تركه بغير عذر واما لو تركه بعذر كالمريض والمسافر اذا ترك القضاء ما شاء ولم يدرك عدة من ايام اخر لم يفسق وحكم الواجب اللزوم عملا بالبدن لا علما بالقلب اذ العلم لا يثبت الا بالقطعي فباعتبار اللزوم عملا يفسق تاركه لتركه العمل بما وجب العمل به وباعتبار عدم اللزوم اعتقادا لا يكفر جاحده لعدم جحوده القطعي وانما يفسق تارك الواجب اذا استخف بسببه اي بسبب ثبوته بخبر الواحد لان فيه استخفافا بالادلة الدالة على وجوب العمل به اما لو تركه متاولا الخبر الواحد بان زعم انه ليس بثابت لضعف الراوي او لكونه مخالفا للكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او اوله بان حمله على بعض محامله الصحيحة بدليل فلا يفسق به لان تاويل النصوص عند التعارض في نظر المجتهد طريقة علماء السلف والخلف واعترض على ما ذكر من التفرقة بين الفرض والواجب بانه غير صحيح بل هما بمعنى واحد وهو ما يذم تاركه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني لان الاختلاف في طرق اثبات الحكم وهي الادلة بكون بعضها قطعية وبعضها ظنية ليكون هذا اي الثابت بالقطعي معلوما وذاك اي الثابت بالظني مظنونا لا يوجب اختلاف ما يثبت به اي بما ذكر من تلك الطرق بالماهية كما ان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفا والشدة والضعف بكون بعضها اظهر وبعضها اخفى وبعضها اشد وبعضها اضعف لا يوجب اختلاف الواجب الثابت بها من حيث هو هو اي بالحقيقة بل حقيقة الواجب واحدة وان اختلفت طرق اثباته وكذا اختلاف طرق النوافل في الثبوت لا يوجب اختلافها بل الكل يتحد في حقيقة النفلية واذا لم يكن اختلاف طرق الحكم بالقطع والظن موجبا لاختلاف فكان الثابت بالقطعي عين الثابت بالظني في الحقيقة فكان الفرض والواجب مترادفين اجيب بان اختلاف الدليل في اثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم بين المعلوم والمظنون بالماهية لان ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين في القطع والظن لابد من ثبوته بين المدلولين وهذا ظاهر لا يمكن انكاره فجعل الفرض القطعي والواجب الظني مترادفين بعيد واتفاقهما في كون الترك سببا للعقاب لا يقدح في تباين حقيقتهما لجواز اشتراك المختلفين في الحقيقة في بعض الذاتيات او في بعض اللوازم بخلاف اختلاف طرق الواجب بالشدة والضعف والظهور والخفا واختلاف طرق النوافل فانه لا يوجب اختلاف الثابت بها بالماهية لانه اختلاف في لواحق الماهية بعد ثبوتها لان الشدة والضعف والظهور والخفا من قبيل الاوصاف فلا يقتضي اختلاف الماهية فان قلنا وبما ذكرنا عرف الجواب عما قيل لو كان اختلاف الطرق توجب اختلاف حقيقة الحكم للزم ان يكون كل واحد من الاحكام الخمسة بحسب تعلق العلم والظن به مختلفة الحقيقة من غير تخصيص الواجب بذلك ويلزم ايضا انه لو كان الحكم مظنونا لبعض ومقطوعا لبعض ان يكون مختلفا في الحقيقة مع كونه واحدا بالحقيقة وهذا الا يلزم

لان الكلام في المقطوع المطلق والمظنون المطلق بالنسبة الى الكل دون البعض والاولى
ان يقال بانا نلتزم ان الثابت بالقطعي في الاحكام الخمسة مباين في الحقيقة الثابت
بالظني ولهذا يختلف الحكم بذلك فان من انكر اباحة الثابت بالقطعي او كراهته او حرمته
او استحبابه يكفر دون من انكر الثابت بالظني فاعتقاد الثابت بالقطعي فرض كما اوجبه
القطعي واجبا كان او مباحا او مندوبا او كراهته او حرمته ولا يجب اعتقاد الثابت بالظني
فلولا ان الثابت بالقطعي مباين في الحقيقة للظني لما اختلف حكمها بالتكفير وعدمه
لاستحالة اختلاف حكم الشي الواحد وانما خصصنا التفرقة بين الفرض والواجب
لاشتراكهما في استحقاق الذم بالترك ولا اشتراك في باقي الاحكام فلم يتعرض لذلك

قوله فرع فمطلق القراة فرض بالمقطوع اقرؤا ما تيسر والفاتحة واجبة بالمظنون
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب كل صلاة بغير فاتحة الكتاب خداج فوجب العمل على انه
الكمال للاول وكذا مطلق الركوع باركعوا والتعديل واجب بخبر الواحد وكذا مطلق
الطواف وليطوفوا مع الطهارة وكذا تاخير المغرب الى العشا بمزدلفة واجب فان صلى
في الطريق اعاد عند ابي حنيفة ومحمد عملا به فان اهمل وطلع الفجر لم يعد لخروج وقت
العشا الذي وجب التاخير اليه فلو وجبت الاعادة بعده لحكم بفساد المغرب بخبر
الواحد والصحة ثابتة بالمقطوع وكذلك الحطيم من البيت بخبر الواحد فوجب الطواف
به احتياطا ولم يصح التوجه اليه وحده لثبوته بالكتاب • لما ذكر ان الفرض مباين
للواجب اشار الى الفروع المترتبة على ذلك وهي ان مطلق القراة في الصلاة فرض
بالدليل المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اذ المراد منه القراة
في الصلاة بالاجماع ولو وجبت القراة في الخطبة عند الخصم فالخطبة من شرائط الصلاة
فتلحق بها ولهذا اقتصرت لمكان الخطبة والفاتحة واجبة بالدليل المظنون وهو قوله
عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله عليه السلام كل صلاة لم يقرا فيها بام القران فهي
خداج اي ناقص فوجب العمل بالقطعي والظني على وجه لا يتغير القطعي بالظني ولا يترك
الظني اصلا تنزيلا لكل منهما في مرتبته وعملا بهما بقدر الامكان فجعلنا قراة ما تيسر
من القران مطلقا ركنا فاتحة كانت او غيرها فلا يصح الصلاة بدونها عملا بالاية وجعلنا
الفاتحة واجبة على ان الاتيان بها الكمال للاول وهو مطلق القراة فتركها عمدا يوجب
النقصان والاثم بترك الواجب المكمل وتركها ناسيا يجبر بسجدة السهو فلو جعلنا
نفس الفاتحة ركنا لا تجوز الصلاة بدونها كما هو مذهب الخصم يلزم تغيير موجب الكتاب
بخبر الواحد ونسخ اطلاقه بالتقييد فلا يجوز وكذا مطلق الركوع في الصلاة فرض
بالقطعي وهو قوله تعالى اركعوا والتعديل في الاركان واجب بالظني وهو قوله عليه السلام
اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر من القران ثم اركع حتى تطمئن ثم ارفع حتى تعتدل
قايما فكان مطلق الركوع ركنا لا بد منه والتعديل مكملا له واجبا فلا يكون تركه مفسدا
بل منقصا عملا بتنزيل كل دليل على قدر منزلته وكذا مطلق الطواف فرض بالقطعي
وهو قوله تعالى وليطوفوا والطهارة فيه واجب بالظني وهو قوله عليه السلام الطواف

بالبيت

بالبيت صلاة فيصح الطواف بدون الطهارة مع النقصان وينجبر بالدم اذا لم يمكن التدارك
بالقضا وكذا تاخير صلاة المغرب الى وقت العشا بمزدلفة ليلة العيد عند الافاضة من
عرفات واجب لثبوته بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلاة امامك والمراد
وقت الصلاة او مكانها لان الصلاة فعل المصلي فلا يتصور كونه امامه وعلى التقديرين
يفيد تاخير وجوب المغرب فان صلاها في عرفات او في الطريق يجب اعادتها بمزدلفة عند ابي
حنيفة ومحمد عملا به اي بالحديث المذكور فانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث او في غير مكانها
الثابت به كما في سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها والجمعة والعيدين اذا اداها في غير
المصر او فنائه فان اهمل اي الاعادة في وقت العشا الى ان طلع الفجر لم يعد ذلك لان الاعادة
انما وجبت ليتحقق الجمع بين المغرب والعشا بمزدلفة فاذا طلع الفجر خرج وقت العشاء
بطلوع الفجر لحكم بفساد المغرب المؤداة في وقتها الثابت بالكتاب بخبر الواحد من غير ان يكون
عملا بالحديث وذلك غير جائز وقال ابو يوسف لا يجب عليه الاعادة وقت العشا ايضا لكنه يكون
مسيئا بترك التاخير لانه اداها في وقتها الثابت بالكتاب فلا يجب الاعادة بخبر الواحد
لكنه يصير مسيئا بترك العمل بخبر الواحد ولذلك الطواف وراء الحطيم واجب لان كون
الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام في حديث عائشة الحطيم من البيت •
وكان الطواف به واجبا احتياطا فلو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته
على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق العمل بالحديث فان خرج من مكة بلا اعادة يجزيه الطواف
مع النقصان وينجبر بالدم ولا يحكم بفساد الطواف لئلا يلزم تغيير الكتاب بخبر الواحد
ولم يصح التوجه الى الحطيم وحده في الصلاة لان التوجه الى البيت في الصلاة ثابت بالكتاب
وكونه من البيت ثابت بخبر الواحد فلا يتادى الثابت بالقطعي بما هو ظني اذ الثابت باليقين
لا يسقط الا بمثله والحطيم موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة
سمي به لانه حطم اي كسر من البيت فعيل بمعنى مفعول كالجريح او لان من دعا فيه
على من ظلمه حطمه الله تعالى كما جا في الحديث وعلى هذا فعيل بمعنى فاعل كالعليم والقدير
الاجير وان ثبت بالحديث لكنه ليس بركن ولئن سلم انه ركن لكن الكتاب في حق الاتمام
مجمل فالتحق حديث اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك عملا ولهذا لا يكفر جاحده

قوله مسئلة الفقه في الواجب المخير كخصال الكفارة انه واحد لا بعينه فعل المكلف والجبائي
وابنه ان الكل واجب على التخيير واخرون انه واحد معين عند الله ويسقط بفعله او
فعل غيره لنا الا امر بواحد من الاشيا جائز عقلا فانه يصح تكليف المولى عبده بكتابة
هذا الكتاب او ذلك على ان يثيبه على ايهما اكتبه ويعاقبه بترك الجميع والنص دال عليه فانه
لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين المبهم اما الاول فلان التخيير لو اوجب الجميع لوجب
عتق الكل اذا اوصى باعتاق احد عبديه والتزوج بالخاطبين اذا وكله باحدهما واما الثاني
فلانه ينافي التخيير • اختلف العلماء في الواجب المخير كخصال الكفارة فقال جمهور الفقها
والاشاعرة ان الواجب منها واحد لا بعينه لكن بعينه فعل المكلف في ضمن الاتيان بواحد
منها بمعنى خروج العهدة به لا انه هو الواجب في نفس الامر ولا يعينه قولا بان يقول

عينت كذا وقال الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير قيل مراده بما يكون الكل واجبا
على التخيير انه لا يجوز له ترك الكل ولا يجب عليه الاتيان بالكل بل يجب عليه الاتيان بواحد
منها واذا اخل بها اجمع استحق العقاب على ترك واحد منها لا ان ترك الجميع يوجب العقاب
عليها باسرها فعلى هذا لا خلاف بينهما وبين الجمهور في المعنى بل في اللفظ وقال آخرون ان الواجب
منها واحد معين عند الله تعالى دون المكلف ويسقط التكليف بفعل ذلك المعين او بفعل
غيره منها ثم اشار الى الدليل على مذهب الجمهور بقوله لنا ان الامر بواحد غير معين من
اشياء جائز عقلا لم يلزم من فرض وقوعه محال لانا نعلم قطعا انه يصح ان يكلف المولى
عبده الكاتب بكتابة هذا الكتاب او ذلك الكتاب على ان يثيبه على اي الكتابين كتبه
لاطاعته ويعاقبه على ترك الجميع بعصيانه فيقول اكتب ايهما شئت فانت مخير في اتيان ايهما كان
فايهما كتبته اثبتك عليه وان تركتهما عاقبتك عليه ولا امرك بكتابتهما معا ولا بواحد منهما
بعينه فهذا الكلام معقول مستقيم ولا يمكن ان يقال بانه لم يوجب عليه شيئا لتصريحه بالعقاب
على ترك المجموع ولا ان يقال ايضا بانه اوجب عليه الجميع فانه خرج بتصريحه ولا ان يقال انه
اوجب عليه واحدا بعينه لانه صرح بالتخيير فلم يبق الا انه اوجب عليه واحدا لا بعينه
والنص دل على وقوعه وهو قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة فانه يدل على ان الواجب واحد لا بعينه لانه لم يرد به الكل
ولا واحدا بعينه فتعين المبهم وهو الواحد لا بعينه اما الاول وهو انه لم يرد به الكل فلانه
تخيير بكلمة او والتخيير بين امور لا يوجب الجميع لانه لو اوجب التخيير الجميع لوجب عتق الكل
اذا وكل انسان في اعتاق احد عبديه على التخيير بان قال اعتق احدهما او اعتق هذا
او هذا او لوجب التزويج بالخاطبين معا اذا وكلته بتزويج احدهما ولكن لا يصح عتق
العبدين معا ولا تزويجها بالخاطبين معا واما الثاني وهو انه لم يرد واحدا بعينه لان
ارادة احدهما بعينه تنافي التخيير لان من لوازم ارادة احدهما بعينه عدم جواز ترك ذلك
المعين ولازم التخيير جواز تركه وبينهما منافاة والتنافي بين اللوازم موجب للتنافي
بين الملزومين فيلزم التنافي بين التخيير وارادة احدهما بعينه والتخيير ثابت
بالنص فانتفى ارادة احدهما بعينه فيراد احدهما لا بعينه وهو المطلوب **قوله**
قالوا غير المعين مجهول مطلقا فيستحيل التكليف به لاستحالة وقوعه منه فوجب الكل
او معين قلنا ممنوع فانه معلوم من حيث هو واجب وواحد من ثلاثة وان اطلق عليه
غير المعين لخصوصية احد الثلاثة فصح التكليف لامكان الوقوع قالوا لو لم يجب الكل لوجب
واحد فان تعين انتفى التخيير او وقع بين واجب وغيره وان لم يتعين فواحد غير
واجب فان تغاير لزم التخيير بين واجب وغيره او اتحد اجتمع الوجوب وعدمه قلنا
لازم في التزويج والاعتاق والحق ان الواجب غير مخير فيه لابهامه والتخيير فيه مجاز
عن لغراده والمخير فيه الافراد وليس بواجب واذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعددا
كما لو حرم واحدا واوجب واحدا . هذا اشارة الى دليل المعتزلة القايلين بوجوب الكل
تقريره انه لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا بعينه لان غير المعين مجهول مطلق وكل مجهول

مطلق استحال التكليف به لاستحالة وقوعه اي وقوع المجهول منه اي من المكلف لان الواقع
انما يصير مجهولا ابعد تشخصه وتعينه فان غير المعين لا وجود له في الخارج فيستحيل وقوعه
فلو كلف بالاتيان به لزم التكليف بالمحال ولان شرط التكليف الشعور بالمكلف به لتصح
ايقاعه بالاختيار والمجهول غير مشعور به فلا يصح التكليف به واذا استحال التكليف بغير
المعين تعين ان يكون الواجب الكل او واحدا معينا لكن التخيير ينافي التعيين لما مر
والتخيير واقع فلا يكون معينا فتعين وجوب الكل ويمكن ان يكون هذا دليل المعين
بان يقال الكل ليس بواجب لما ذكرتم فتعين وجوب المعين واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا
ممنوع اي المقدمة الاولى وهي ان غير المعين مجهول ممنوع بل هو معلوم من حيث انه واجب
وواحد من الثلاثة وهو امر كلي صادق على الثلاثة متعين ومغاير لما عداه من الكليات
ويمكن الاتيان به بان ياتي المكلف بواحد من جزئياته وان اطلق عليه انه غير معين باعتبار
خصوصية احد الثلاثة لا على التعيين فانه باعتبار انه واحد من الثلاثة لا بعينه
غير معين فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاء الخصوصية في احد الثلاثة فصح التعلق
به لامكان وقوعه من المكلف في ضمن معين من الثلاثة وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف
يصح ان يقال انه معين ومعلوم اذ الفرض انه غير معين تقريره بانه غير معين باعتبار انه
واحد لا بعينه واطلاق غير المعين عليه بهذا الاعتبار لا يقدح في كونه معينا باعتبار آخر
وهو كونه واحدا من الثلاثة فصح اطلاق المعلوم عليه ايضا من هذه الحيثية ويجوز اطلاق
المعين وغير المعين على الشيء باعتبارين مختلفين لا باعتبار واحد واشار بقوله قالوا
الى دليل آخر للمعتزلة بان الكل واجب تقريره انه لو لم يجب الكل لوجب واحد منها واللازم
وهو وجوب واحد منها باطل فكذا الملزوم وهو عدم وجوب الكل اما الملازمة فلانه
اذا لم يجب الكل فاما ان لا يجب شيء او يجب اكثر من واحد وهو اثنان مثلا او واحد
والاولان باطلان بالاتفاق فتعين وجوب الواحد واما بطلان اللازم فلان الواجب
اذا كان واحدا فاما ان يكون ذلك الواحد متعينا او غير متعين لا يجوز ان يكون متعينا
لانه لو كان متعينا انتفى التخيير لان التعيين ينافي التخيير لما مر من التنافي بين لازميهما
فان لازم التعيين عدم جواز تركه ولازم التخيير جواز تركه وهو يوجب التنافي
بين ملزوميهما او وقع اي التخيير بين واجب وغيره لانه اذا كان الواجب واحدا
معينا يكون غير ذلك المعين غير واجب والتخيير ثابت بين كل معين منها وغيره
فيلزم وقوع التخيير بين الواجب وغيره لكن انتفاء التخيير باطل اذ الفرض انه واجب
مخير وكذا وقوع التخيير بين الواجب وغيره ايضا باطل لانه يلزم منه جواز
ترك الواجب باختيار غيره فلا يكون الواجب واجبا فثبت انه لا يكون الواجب واحدا
معينا ولا يجوز ان يكون غير متعين لانه اذا لم يتعين الواجب الواحد فواحد
منها غير واجب والا لوجب الكل والفرض بخلافه فان تغاير اي فان تغاير الواحد
الواجب والواحد غير الواجب لزم التخيير بين الواجب وغيره فيلزم ترك
الواجب وهو باطل او اتحد اي اتحد الواحد الواجب والواحد غير الواجب

اجتمع الوجوب وعدمه في شيء واحد فيكون واجبا وغير واجب وهو محال اجاب المصنف اولا بالمعارضة والالزام والنقض الاجمالي بقوله قلنا ما ذكرتم لازم عليكم في صورة تزويج الوكيل المخاطبين وفي صورة الاعتاق فان الواجب تزويجها من احدهما واعتاق احدهما او نقول الوجه ان ما ذكرتم من الدليل بمجموع مقدماته يلزم ان يجب على الوكيل ان يزوجها بالمخاطبين وان يعتق العبدين لقيام الدليل المذكور بعينه فيهما وانتم لا تقولون به فدليلكم غير صحيح وكل جواب لكم عن هاتين الصورتين فهو الجواب لنا عن صورة النزاع ولما كان هذا الجواب اجماليا الزاميا والنقض اجماليا لم يقنع المصنف به واشار الى ما هو الحق في ذلك بالنقض التفصيلي وهو ان الواجب غير مخير فيه والمخير فيه غير واجب لان الواجب واحد غير معين وهو غير مخير فيه بينه وبين غيره اذ التخيير انما يتاتى في امرين وصاعدا والمخير فيه افراد المتعينة فان المكلف مخير في ايقاعه في ضمن اي فرد اراد من افراده وافراده غير واجبة وانما يقال انه واجب مخير فيه باعتبار انه يخير في افراده فيكون التخيير فيه مجازا عن التخيير في افراده واذا كان الواجب غير مخير فيه فالمخير فيه غير واجب كان متعلق الوجوب ومتعلق المخير فيه متعدد او يلزم من تعدده تعدد الواجب والمخير فيه كالوحرم واحدا او وجب واحدا فانه حينئذ يتعدد متعلق التحريم والايجاب فيتعدد الحرام والواجب فيكون احدهما غير الاخر فلم يلزم شيء من المحذور المذكور وهو التخيير بين الواجب وغيره او اجتماع الوجوب وعدمه وطريق الجواب عن البرهان ان يقال لا نسلم اللازم وهو كون الواجب واحدا باطل وقولكم لا انه اما ان يكون واحدا معينا او غير معين قلنا نختار انه غير معين قولكم يلزم منه التخيير بين الواجب وغيره او اجتماع الوجوب وعدمه قلنا لا نسلم لزوم احدهما وقولكم لانه حينئذ يكون واحد منها غير واجب قلنا سلمنا قولكم وحينئذ اما ان يتغايرا او يتحدا قلنا نختار انهما يتغايران قولكم فيلزم التخيير بين الواجب وغيره قلنا لا نسلم ذلك وانما لزم ذلك لو كان التخيير واقعا بينهما وليس كذلك فان التخيير واقع بين افراد الواحد والواجب الذي هو واحد لا بعينه ليس فيه تخيير واطلاق المخير عليه بطريق المجاز باعتبار التخيير في افراده قوله قالوا يجب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية قلنا العقاب بترك واحد من ثلاثة معقول وعقاب واحد غير معين غير معقول والاجماع على تاثيم الجميع هناك وتاثيمه بترك الواحد هنا قالوا لو ثبت لوجب كونه معلوما عند الله لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم قلنا نعلم حسب ما اوجبه وقد اوجبه غير معين فيعلمه كذلك قالوا نعلم ما يفعله المكلف فيوجبه لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه قلنا ممنوع والا لما وجب على الكافر ما علم عدمه وقوعه وليس منه ان المفعول بخصوصه هو الواجب للقطع بتساوي الخلق في الواجب وعدم اختلافه بالنسب . هذا اشارة الى ثلاثة ادلة اخرى للمعتزلة مع الجواب عنها الاول للخصوص بان الواجب هو الكل وهو القياس على الواجب على الكفاية بيانه انه يجب الكل في الواجب المخير ويسقط بفعل الواحد المبهم اعتبارا بفرض الكفاية اي قياسا عليه فانه واجب على الكل مع سقوط التكليف بفعل واحد منهم والجامع بينهما تعلق الوجوب بالكل مع سقوطه بفعل البعض اجاب عنه بالفرق بينهما من وجهين احدهما ان العقاب اي

عتاب

عتاب مكلف واحد معين بترك واحد اي بترك واجب واحد غير معين من ثلاثة كما هو في الواجب المخير امر معقول اذ يجوز ان يعاقب المكلف على احد الفعلين فانكر القول بوجوب واحد غير معين وعقاب واحد اي مكلف واحد غير معين غير معقول فانه يمتنع عقاب احد الاشخاص لا على التعيين اذ العذاب لا بد له من محل معين فلاجل ذلك اوجبنا على الجميع في الواجب على الكفاية ليمكن تعذيب الكل بتركه وثانيهما ان الاجماع منعقد على تاثيم جميع المكلفين هناك اي في ترك الكل الفرض على الكفاية فلهذا قيل ان الفرض على الكفاية على الكل اذ لو لم يكن على الكل لما انعقد الاجماع على تاثيمهم وانعقد الاجماع على تاثيم المكلف بترك الواحد من الثلاثة لا بترك كل واحد هنا اي في الواجب المخير واذا كان قيل ان الواجب واحد من الثلاثة لا الكل واذا وقع الفرق امتنع القياس واشار الى الدليل الثاني لهم بقوله قالوا لو ثبت ان الواجب واحد لا بعينه في المخير لوجب ان يكون ذلك الواجب معلوما عند الله تعالى لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم عند الموجب لان الايجاب يتعلق بالواجب وهو طلبه بالقصد وطلب غير المعلوم والقصد اليه محال واذا كان معلوما عند الله كان معينا عنده فلا يكون الواجب واحدا من الثلاثة لا بعينه واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا لا نسلم انه اذا كان معلوما عند الله يكون معينا وذلك ان علم الله انما يتعلق بالشيء على ما هو به فالله تعالى يعلم الواجب حسب ما اوجبه وقد اوجبه غير معين فيعلم كذلك والا لما تعلق العلم به كما هو والواحد لا بعينه كلي والعالم يتعلق علمه بالكلي كما هو كما يتعلق علمه بالجزئي كما هو واشار الى الدليل الثالث لهم بقوله قالوا ان الله يعلم ما يفعله المكلف لانه عالم بالكليات والجزئيات في الازل فيوجبه اي فيوجب ذلك المعين الذي علم وقوعه على المكلف لا ما لا يفعله لانه لو لم يوجب ذلك المعين الذي علم وقوعه لوجب غيره مع علمه انه لا يفعله وهو محال لاستحالة ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لان ما لا يفعله العبد يعلم الله عدم وقوعه وما علم الله عدم وقوعه لا يقع فلا يطلب منه ولان الواجب اذا كان واحدا لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والله تعالى يعلم ما سيفعله العبد فيكون معينا عند الله وان لم يكن معينا عند المكلف فكان الواجب واحدا معينا وهو المطلوب واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا ممنوع اي لا نسلم انه يمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لما اوجب على الكافر الذي علم انه يموت ولم يسلم ما علم عدم وقوعه منه من الايمان وما اوجب على كثير من المكلفين من المسلمين الذين علم انهم يتركون الاوامر لان الله علم عدم وقوع ذلك منهم وليس يسلم ان ما علم الله عدم وقوعه يمتنع ايجابه ومنع عليكم ان المفعول بخصوصه هو الواجب اي لا نسلم ان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لانا نقطع بان الخلق في الواجب المخير سواء فلو كان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير اذا اختار بعضهم نوعا واختار بعضهم نوعا اخر فيجب ان يكون الواجب على البعض غير الواجب على البعض الاخر وهو ينافي القول بالتسوية لاختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين واذا لم يجز ان يكون الواجب ما يفعله المكلف بخصوصه كان الواجب ما يفعله باعتبار انه واحد منها لا بعينه فيكون الواجب واحدا

جب

جب

سيفعله

امر

بة

غير معين وهو المطلوب **قوله** مسئلة الجمهور في الواجب الموسع كالظهر في وقته ان جميع وقته
للاداء والقاضي ان الواجب الفعل او العزم واخره متعين ومن الشافعية من عين اوله للاداء
فان اخر فقضاء ومن الحنفية من عكس وان قدم فنفل يسقط الفرض والكرخي ان بقي بصفة
المكلفين فما قدم واجب وفخر الاسلام ما يذكر في التقسيم بعد قالوا الامر افاد الجميع اذ ليس
المراد تطبيق اجزاء الصلاة على اجزاء الوقت ولا تعيين جزء لانتفاء دلالة اللفظ فالتخصيص
والتخيير تحكم ولانه لو تعين من الموسع جزء فما تقدمه غير صحيح وما تاخر قضاء فيلزم العصيان
القاضي هو مخير في اول الوقت بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما لم يعص كخصال الكفارة
اجيب بانه اول الوقت ممتثل لانه مصل لا لانه ات باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا
وقد اتى به سقط المبدل كما في سائر الابدال ووجوب العزم على فعل كل واجب مضيقا
او موسعا من احكام الايمان وقال المعين للاخر لو وجب من اوله لعصي بالتاخير لترك
الواجب بغير عذر اجيب بانه مؤخر لا تارك مطلقا وله التاخير والتعجيل • انما ذكر
هذه المسئلة عقيب مسئلة الواجب المخير فيه لان الواجب فيها في الحقيقة كانه الواجب
المخير فيه فان حاصله يرجع الى ان المكلف مخير بين اتيان الفعل في اول الوقت او اوسطه
او اخره لكن التخيير في الواجب المخير فيه بين انواع مختلفة وفي هذه بين اجزاء وقت واحد
واختلف العلماء في الواجب الموسع فانكره قوم وزعموا ان التوسيع يناقض الوجوب وان
الوقت لا يزيد على الفعل وذهب الجمهور من المتكلمين والفقهاء الحنفية والشافعية الى جوازه
ووقوعه ثم اختلف الجمهور على قولين الاول ما ذهب اليه اكثرهم ان الواجب الموسع
وهو الذي يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلاة الظهر في وقتها جميع ذلك الوقت وقت
لادائه والمكلف مخير في الاداء في اي جزء شاء وله التاخير الى اخره بلا بدل الثاني
ما ذهب اليه القاضي ابو بكر الباقلاني ان الواجب في كل جزء ما لم يتضيق احد الامرين اما
الفعل او العزم على الفعل لكن الفعل اصل وانما يجوز تركه ببدل وهو العزم واخر الوقت
متعين للفعل فيه لا يجوز التاخير عنه والمنكرون لوقوعه اختلفوا على ثلاثة اقوال
احدها ما نسب الى بعض الشافعية ان اول الوقت متعين للاداء فيه فان اخر المكلف عنه
واتى به في اخره فقضاء وثانيها ما نسب الى بعض الحنفية وهو ليس بصحيح عنهم عكس ذلك
وهو ان اخر الوقت متعين للاداء واذا قدم المكلف عليه واتى به في اوله فهو نفل يسقط
الفرض كما في تقديم الزكاة وثالثها ما نسب الى الكرخي وهو انه اذا اتى المكلف بالواجب في
اول الوقت كان موقوفا فان ادرك اخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين من العقل
والبلوغ كان ما قدمه واجبا والا كان نفلا وعنه ان الواجب يتعين بالفعل
في اي جزء كان وهو الصحيح عنه وفخر الاسلام البزدوي ذهب الى ما يذكره في التقسيم بعد
اي بعد هذا البحث وهو موافق لمذهب الجمهور هذا تحرير الاقوال ثم اشار الى دليل الجمهور من
وجهين بقوله قالوا احدهما ان الامر بالصلاة مثل الظهر ونحوه وهو قوله تعالى اقم
الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل افاد الجميع اي كون جميع الوقت وقتا للاداء وهذا لانه
ليس المراد بالامر بالصلاة في ذلك الوقت تطبيق اجزاء فعل الصلاة على اجزاء الوقت بان يقع

اول

اول فعلها في اول الوقت واخرها في اخره ويستغرق الوقت بالاداء وهذا بالاجماع وكذا
ليس المراد به تعيين جزء من اجزاء الوقت للاداء وتخصيصه به بحيث لا يجزي في غيره لانتفاء دلالة
اللفظ اي لفظ الامر عليه ولا يجوز ان يراد من اللفظ ما لا دلالة له عليه واذا لم يكن شيء من
هذه الاقسام مرادا تعين ارادة ما ذهب اليه الجمهور وهو ان يكون كل واحد من
اجزاء الوقت صالحا لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء
شاء منه ضرورة امتناع قسم اخر وهو المطلوب فالتخصيص اي تخصيص الاداء بجزء
معين وهو اول الوقت كما ذهب بعض الشافعية او اخره كما ذهب بعض الحنفية والتخيير
اي تخيير المكلف بين الفعل والعزم كما ذهب القاضي تحكم اي قول بلا دليل على التخصيص
والتخيير فكان باطلا وثانيهما انه لو تعين جزء من اجزاء الوقت الموسع للاداء اما اوله
او اخره لتخصص الوجوب به فما تقدم ذلك الجزء من الصلاة غير صحيح لكونه واقعا قبل
وقته وما تاخر عنه ذلك الجزء من الصلاة قضاء لكونه واقعا بعد وقته فيلزم العصيان على
التقديرين بالتقديم والتاخير عن الوقت المعين للاداء والعصيان باطل بخلاف الاجماع
وهما لازمان فبطل الملزوم وهو تعيين جزء من الوقت للاداء استدل القاضي على مذهبه
بان المكلف مخير في اول الوقت بين الفعل والعزم بمعنى انه لا يجب الاتيان بهما بالاجماع ولا
يجوز تركهما لانه لما جاز ترك الفعل في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل
واجبا مطلقا لجواز تركه بلا بدل فيكون الواجب عليه في اول الوقت احدهما لا بعينه
فيكون المكلف مخيرا بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما في اول الوقت لم يعص
كخصال الكفارات اذ لو كان الواجب عليه احدهما على التعيين لما كفاه الاخر ولو كانا
واجبين لما كفاه احدهما وهذا لانه لا معنى للواجب المخير الا ما يستحق العقاب بترك
انواعه واي نوع منها فعل خرج من العهدة وهذا المعنى متحقق في الفعل والعزم لان
المكلف لا يجوز له ترك الفعل اول الوقت وترك العزم عليه لان العزم على تركه عزم على
الحرام وهو حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب لان المكلف لا ينفك
عن احدهما الا اذا كان غافلا وهو غير مكلف حينئذ اجيب عنه بوجهين احدهما
انه لا يجوز ان يكون الواجب احدهما لا بعينه اذ لو كان الواجب اول الوقت احدهما
العزم او الفعل لكان الاتي بالصلاة في اول الوقت ممتثلا لكونه اتيا باحدهما لا بعينه
كما في خصال الكفارات لا لكونه اتيا بالصلاة على الخصوص لان الامتثال انما يتحقق باتيان
المامور به وهو احدهما لا بعينه على ذلك التقدير واللازم باطل لان الاتي بالصلاة ممتثل
لكونه مصليا اتيا بالصلاة على الخصوص لا لكونه اتيا باحد الامرين اما الصلاة او العزم
وثانيهما انه لو كان العزم بدلا عن الصلاة لكان ينبغي ان يسقط المبدل وهو الصلاة
عند الاتيان بالبدل وهو العزم كما في سائر الابدال كالجمعة للظهر وليس كذلك ثم
اشار الى الجواب عما يقال ولو لم يكن العزم بدلا عن الصلاة لما وجب بقوله ووجوب
العزم على الفعل لا بدلية على التخيير وكونه بدلا عنه لان وجوب العزم على واجب موسعا
كان او مضيقا من احكام الايمان غير مختص بالصلاة لان المؤمن يجب عليه العزم على امتثال

كل ما امر به دائما ولا دلالة فيه على كون العزم بدلا عن الفعل ولا على التخيير ولقائل ان يقول
عاملية وسقوط المبدل باتيان البدل لو كان العزم بدلا عن الصلاة مطلقا وليس كذلك
فانه بدل عنها في الجزء الاول بمعنى انه بدل عن تقديمها لا عن نفسها فيدل على سقوط التقديم
عنه دون الصلاة ولان القاضي لم يجعل العزم وحده بدلا بل العزم مع الفعل في اخر فتحقق
العزم لا يقتضي سقوطها لعدم تحقق البدل بكماله ثم اشار الى دليل المعين اخرا بقوله ٠
المعين للآخر اي لآخر الوقت للاداء ان الفعل ليس بواجب في الجزء الاول من الوقت لانه
لو وجب فيه لكان المكلف عاصيا بتاخيره الى اخر الوقت من غير عذر واللازم باطل فكذا
الملزوم اما الملازمة فلان المكلف حينئذ تارك للواجب بغير عذر وتارك الواجب بغير
عذر عاص اما بطلان اللازم فبالاجماع لجواز التاخير اجماعا اجيب عنه بانا لا نسلم بانه
تارك للصلاة مطلقا اي بالكلية بل هو مؤخر لها ولذا اي لكون المكلف مخيرا بين التاخير والتعجيل في
الواجب الموسع كخصال الكفارة فكما ان من ترك احد خصال الكفارة لا يكون عاصيا الا على
تقدير ترك الباقي لاتيانه فكذلك تارك الواجب الموسع في اول الوقت لا يكون عاصيا
الا على تقدير الترك بالكلية في جميع الوقت لا على تقدير اتيانه في اخره **قوله** تقسيم
العبادة اما غير موقتة وتجب على التراخي خلافا للكرخي او موقتة ووقتها اما ظرف
للمؤدى وشرط للاداء او سبب للوجوب كوقت الصلاة فانه يفضل عنها ويفوت بفواته
ويمنع تقديمها ويسمى فيها ظرفا او صفة او سببا ومعيارا كالصوم فانه مقدر به وشهود الشهر
سبب مطلقا ولهذا صح صوم المسافر عن الفرض او معيار لا سبب كالنذر والكفارة
والقضاء او له شبه كل منهما وهو المشكل كوقت الحج فانه فاضل فاشبه الصلاة ولا يتصور
في العام الا حجة فاشبه الصوم ووقت الاداء ايضا مشتبه فانه فرض العمر وفي تعيين العام
الاول خلاف والمؤخر الى الثاني مؤد اجماعا العبادة لكونها فعل العبد لا بد لها من وقت
تقع فيه فذكر هذا التقسيم باعتبار الوقت فقسمها اولا على قسمين فقال العبادة اما غير
موقتة اي بوقت يختص اداؤها فيه بحيث تفوت بفواته وتسمى المطلقة عن الوقت
كصدقة الفطر والزكاة والعشر والنذر المطلق واختلف العلماء فيه هل يجب على التراخي
او على الفور بناء على ان الامر يفيد الوجوب على الفور ام على التراخي فذهب الجمهور من
اصحابنا وغيرهم الى انه يجب على التراخي بمعنى انه لا يجب على المكلف الاستعجال بل له
التاخير عن اول وقت الامكان ما لم يغلب على ظنه فواته لو اخره لا بمعنى انه يجب عليه تاخيره
بحيث لو اتى في اوله لم يعتد به فانه لم يذهب اليه احد وذهب ابو الحسن الكرخي من
اصحابنا وبعض الشافعية الى انه يجب على الفور بمعنى انه يجب تعجيله في اول اوقات الامكان
وسياتي ادلة الطرفين في بحث الامر واما موقتة اي بوقت يختص اداؤها فيه بحيث يفوت
بفواته وهي تنقسم الى اربعة اقسام بالاستقراء احدها ما يكون وقته ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء او سببا للوجوب كوقت الصلاة واشار بقوله فانه يفضل عنها الى كونه ظرفا
فانه اي الوقت يفضل عنها اي عن الصلاة وتقع فيه وهو المراد بكونه ظرفا لها واشار بقوله
ويفوت بفواته الى كونه شرطا لها فان الصلاة تفوت بفوات الوقت وهو معنى كونه شرطا لها

فان

وقت ظرف شرط سبب

فان شرط الشيء ما يفوت الشيء بفوته ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ووقت الصلاة كذلك
فانه محل فعلها خارج عن حقيقتها غير مؤثر فيها اذ المؤثر فعلها المكلف واشار بقوله ويمنع
تقديمها ويتبعه في صفته الى كونه سببا لها لانه يمنع تقديم الصلاة على الوقت ويمنع اداؤها
قبله وهذا يدل على كونه سببا لها لامتناع تقدم السبب على سببه ولان الوجوب يتبع الوقت
في صفته ولهذا يختلف الوجوب باختلاف صفة الوقت فانه لو كان الوقت صحيحا وجب
كاملا كالفجر فلا يتادى ناقصا ولهذا يفسد الفجر بطلوع الشمس ولو كان الوقت ناقصا وجب
ناقصا كوقت احمرار الشمس في العصر فيجوز الاداء فيه لانه ادى كما وجب ولا يجوز القضاء فيه لان
الكامل لا يتادى بالناقص ولهذا لا يفسد العصر بغروب الشمس لان بعد الغروب كامل والناقص
يجوز اداؤه كاملا دون العكس واختلافه باختلاف صفته دليل كون الوقت سببا له
لان المسبب تابع لسببه في الكمال والنقصان لكونه مؤثرا فيه كالملك يتبع البيع في الصحة
والفساد قيل امتناع التقدم لا يدل على السببية لجواز ان يكون للشرطية فانه كما يمنع تقديم
الصلاة على سببها وهو الوقت يمنع تقديمها على شرطها وهو الطهارة اجيب عنه بان تغير
الوجوب بتغير الوقت رجح جانب السببية اذ المشروط لا يختلف باختلاف الشرط فتحمل الفساد
قبل الوقت لعدم السبب لا لعدم الشرط وفيه نظر لان تغير الوجوب بتغير الوقت دليل
مستقل على السببية فلا يصلح مرجحا وهو ايضا قد جعل تحميل الفساد على الوقت دليلا
مستقلا على السببية مع قطع النظر عن شيء اخر فلا ينضم معه مرجح اخر واجيب بان الشرط
ايضا قد يجوز تقديم المشروط عليه كالزكاة فان وجوب الاداء مشروط بحولان الحول
مع انه يجوز الاداء قبله اما السبب فلا يجوز تقديمه على سببه اصلا فامتناع التقديم
دليل السببية دون الشرطية وفيه بحث فان الوقت في الصلاة شرط لتحقق الاداء فيه
فيمتنع تقديم الاداء عليه لامتناع تقديم المشروط على شرطه وفي الزكاة الحول شرط لوجوب
الاداء لا لتحققه فلا يكون فيه تقديم الاداء على ما هو شرط تحققه وثانيها ما يكون الوقت
سببا للوجوب ومعيارا للمؤدى كوقت الصوم وهو شهر رمضان فان الصوم واقع فيه
ومقدر به بحيث يطول بطوله ويقصر بقصره ولا يفضل عنه فيكون معيارا له لا ظرفا
كالمعيار الحسي والصوم مضاف الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان والاصل في اضافة
الشيء الى غيره ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به مثل كسب فلان الحادث
بفعله فان الاضافة للتخصيص ذاتي وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بسببه
لثبوته به ولانه يتكرر الصوم بتكرر الوقت والشيء انما يتكرر بتكرر سببه ثم شهود شهر
سبب لوجوب الصوم مطلقا اي بالنسبة الى كل مكلف صحيحا كان او مريضا مقيما كان او
مسافرا لشمول العموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان كلمة من للعموم وترتيب الحكم
على المشتق منه يدل على كونه علة فيفيد ان شهود الشهر علة لوجوب الصوم مطلقا
ولهذا اي لاجل ان شهود الشهر سبب مطلقا في حق الجميع صح صوم المسافر عن الفرض
كالمقيم لان شرع الصوم عام لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق شهود الشهر في حق
المسافر كما تحقق في حق المقيم فكان نفس الوجوب متحققا فكان صومه واقعا بجهة

فض

ايضاح

سببه

رمضان

في حقه

وجود سببه فكان صحيحا ولو لم تكن السببية متحققة بالنسبة اليه لكان الصوم واقعا
قبل وجود سببه فلا يصح كالصلاة قبل الوقت واداء الزكاة قبل ملك النصاب والوقت ليس
بسبب حقيقة لعدم المناسبة بين الوقت ووجود العبادة بل السبب في الحقيقة تتابع النعم
على العباد فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات
جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا
اقامة له مقام النعم وثالثها ما يكون الوقت معيارا للمؤدي لا سببا لوجوبه كوقت الصوم الواجب
بالنذر المطلق ووقت صوم الكفارات وكوقت قضاء رمضان فان وقت هذه الصيامات معيار
لها لكونها مقدرة به لتقدر صوم النذر بما سمي من الايام وصوم كفارة القتل والظهار بشهرين
وكفارة اليمين بثلاثة ايام وصوم القضا بمقدار ما فات من الاداء فان الصوم في هذه الصور
واقع في الوقت ومقدر به يطول بطوله ويقصر بقصره فكان معيارا ولهذا لا يتحقق اداء
منذورين في يوم واحد ولا اداء كفارتين في شهرين ولا قضاء صومين في يوم وليست
وليس الوقت سببا لوجوبها بل الوجوب بغيرها لان سبب الصوم المنذور النذر وسبب
صوم الكفارات الظهار والقتل واليمين مع الحنث وغيرها وسبب صوم القضا التفويت
او الفوات او ما هو سبب الاداء على الاختلاف المشهور في سبب وجوب القضا وفخر الاسلام
البزدوي عد هذا القسم من الموقتة وغيره من المشايخ من المطلقة لان له شبها بكل
منهما اما شبهه بالموقتة فمن حيث تعلقه بوقت مقدر له وهو النهار لا الليل حتى لا يجوز
في الليل لا مطلق الوقت كالزكاة لجوازها ليلا واما شبهه بالمطلقة فمن حيث انه غير
مقيد بوقت يفوت اداؤه بفوته كفوت صوم رمضان بفوته بل في اي وقت اتى به
كان مؤديا لا قاضيا فاختار فخر الاسلام جهة كونه موقتا واختار غيره جهة كونه
مطلقا ورابعها ما يكون لوقته حظا اي شبه من كل واحد من الظرف والمعيار وهو
المشكل كوقت الحج فان في وقته اشكالا لانه يشبه كل واحد منهما ولم يتعين احدهما
فصار مشتبها من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة من اشهر الحج فان الحج
عبادة تتادى باركان معلومة كالوقوف والطواف وواجبات مشهورة ولا تستغرق
الاداء جميع الوقت بل يفضل عنه فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة الذي هو ظرف
ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم الذي
هو معيار وثانيهما بالنسبة الى سني عمره فان وقت الاداء مشتبه ايضا لان الحج
فرض العمر ووقت الاداء في كل سنة اشهر الحج فان كانت اشهر السنة الاولى بعد
الاستطاعة متعينة لا تفضل عن الاداء كان مضيقا كالصوم وان لم تكن متعينة للاداء
بل كان وقته جميع سني العمر على التخيير كان موسعا ويفضل عن الاداء كالصلاة وكل
منهما محتمل في نفسه ولم يقم على احدهما دليل يفيد الجزم فكان مشتبها وفي
تعيين العام خلاف فان العلماء اختلفوا في تعيين العام الاول للاداء فذهب ابو يوسف
الى ان اشهر العام الاول متعينة للاداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو اخرها عنها ياثم
ويقدح في عدالته والمليته للقضا كما لو اخر الصلاة عن وقتها فاعتبر جانب التضيق

للاحتياط

للاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة فان هذا الوقت متيقن وادراك سنة اخرى
مشكوك فيه لاحتمال الحياة والموت في تلك المدة وذهب محمد الى انها غير متعينة بل له
التاخير بشرط عدم الفوت فاعتبر جانب التوسع نظرا الى الظاهر فان الاصل بقاؤه الى
سنة اخرى مع الاجماع على ان من اخر الحج الى السنة الثانية واداه فيها كان مؤديا لا قاضيا
ويرتفع الاثم وعن الامام ابي حنيفة روايتان وافق كلا منهما في رواية لا يقال اذا عين
ابو يوسف السنة الاولى واعتبر التضيق واعتبر محمد التوسع لم يبق الاشكال لانا نقول
ذلك لا يبقي الاشكال لان ابا يوسف انما حكم بالتضيق لنوع من الاحتياط لما ذكرنا لا من حيث
انه انقطع التوسع بالكلية وجزم بزوال الاشكال ولهذا لو اداه في العام الثاني كان
اداء فلو كان الاشكال زائلا عنده بالكلية لقال بكونه قضاء لا اداء كالصلاة بعد وقتها
وكذا محمد انما حكم بالتوسع لما ذكرنا من ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضيق عنده بدليل انه لو
مات قبل ادراك العام الثاني كانت اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان
الاشكال لم يزل بالكلية **قوله** اما الاول فلا يمكن اضافة السببية الى مجموع الوقت
والا فالاداء بعده خارج عن الوقت وقبله تقدم على مجموع السبب فوجب البعض ولهذا
وجب فرض الوقت على من اسلم او طهرت وايامها عشر في آخر جزء واول الاجزاء موجود
لا مزاحم له فكان اولى بالسببية لصحة الاداء لكن لا على التضيق فليس من ضرورة نفس
الوجوب الاداء للحال واعتبر بالثمن والمهر يجبان بالعقد والاداء بالطلب والمكلف
مخير بين التعجيل والتاخير فكان الوجوب بالسبب والاداء بالخطاب وانما يتعين اذا
تضيق الوقت ولهذا لم يكن على من مات قبل التضيق فرضه فاذا فات الجزء الاول
ولم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الثاني وهلم جرا لانه لما لم يضف الى المجموع
كان الجزء المتصل به الاداء احق فاذا انتهى الى آخر الوقت خوطب بالاداء واستقرت
السببية واعتبر حال ذلك الجزء فان كان صحيحا كان الوجوب كاملا كما في الفجر فيفسد
باعتراض الطلوع او فاسدا كالعصر يستانف في وقت الكراهة كان ناقصا فلم يفسد بالغروب
ولا يلزم ما اذا ابتدأ العصر اول الوقت واعترض الاحمرار فانها لا تفسد لان الشرع اباح
تعميم الوقت بالاداء ومن ضرورته الحكم بالصحة لتعذر التحرز واما اخلاء الوقت عن
الاداء فامكن الاضافة الى المجموع كاملا لانتفاء ضرورة النقل الى الجزء فيظهر في العصر
بعضي وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها كاملة بسبب كامل فلا تتادى ناقصة لما فرغ
من ذكر الاقسام الاربعة مجملا شرع في ذكر احكام كل منها مفصلا فقال اما الاول اي
القسم الاول من الموقتة وهو ما يكون الوقت ظرفا للمؤدي وسببا للوجوب وشرطا
للاداء فلا يمكن اضافة السبب الى مجموع الوقت فيه لانه لو كان السبب مجموع الوقت
لزم احد الامرين اما تاخير الاداء اي خارج الوقت او تقديمه على سببه واللازم بقسميه
باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه حينئذ ان قلنا بوجوب الاداء بعد الوقت
رعاية لمعنى السببية في مجموع الوقت يلزم الامر الاول وهو تاخير الاداء عن الوقت
لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه لان بعض السبب ليس بسبب ما لم يتحقق المجموع

وب

الموقتة

منصلا

لا يتحقق السبب فلا يتحقق الوجوب الا بعد الوقت فلا يصح الادا قبل خروج الوقت
وهو باطل لان فيه ابطال ظرفية الوقت وشرطيته المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلاة
كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وان قلنا بوجوب الادا في الوقت رعاية
لمعنى الظرفية والشرطية واديت الصلاة فيه لزم الامر الثاني وهو تقديم الحكم على سببه
الذي هو المجموع لما ذكرنا ان جزء السبب ليس بسبب فما لم يتحقق المجموع لا يتحقق السبب
فيكون الواقع فيه متقدما على السبب وهذا ايضا باطل لحكم العقل بان السبب متقدم
على سببه لانه حادث به ففي تقديم المسبب على السبب عكس المعقول ونقض الاصول
واذا لم يجز كون مجموع الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية والشرطية ولا عدم كون
شي منه سببا اذ الفرض انه سبب وجب كون بعض الوقت سببا ووجب كونه سابقا
لتقع الادا بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر معلوم من الابعاض كالنصف
والربع والثلث ونحوها لعدم دليل يدل على تخصيصه للسببية وعدم جواز الترجيح
بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى لتيقنه واراد به كل
بكل حال لعدم امكان اثبات السببية لبعض الوقت بدونه فلا يكون ترجيحا بلا
مرجح ولهذا اي لاجل ان بعض الوقت وهو الادنى جعل سببا وجب فرض الوقت على
من ادرك اخر الوقت بان صار اهلا للوجوب في اخر جزء من الوقت كالكافر اسلم فيه
او صبي بلغ فيه او حايض طهرت فيه وايامها عشرة لانه لما كان السبب ذلك الوقت
من الذي صار مدركا للسبب ثبت الوجوب لتحقق السبب ووجب القضاء
وهذا بالاتفاق من اصحابنا الثلاثة والشافعي واصحابه خلافا لزفر حيث قال لا يثبت
الوجوب ما لم يدرك وقتا يسع فيه ادا الواجب واما قيد بقوله وايامها
عشرة لانها اذا طهرت لاقل من عشرة ولا عادة لها لا بد من ادراك زمان يسع فيه
الغسل والتحريمة للوجوب ولما ثبت ان السبب هو الجزء الادنى كان الجزء الاول من الوقت
اولى بالسببية من الاجزاء التي لم توجد لانه موجود صالح للسببية لا مزاحم له اذ المعدوم
لا يزاحم الموجود فكان سببا ولهذا صح الادا بعده فلو لم يكن سببا لما صح الادا بعد
لوقوعه قبل السبب حينئذ ولما صار الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وصحة
الادا واليه اشار بقوله لصحة الادا لكن لا على التضيق بحيث لا تتحقق الصحة الا فيه
وتفوت الصحة بفواته فانه ليس بسبب لوجوب الادا في الحال اذ ليس من ضرورة نفس
الوجوب وجوب الادا في الحال مضيقا اذ لا يلزم من ثبوت نفس الوجوب وجوب الادا
لجواز التراخي بينهما بان ثبت نفس الوجوب بالسبب وتاخر وجود الادا الى زمان
ورود الخطاب بالمطالبة واعتبر بالثمن في البيع والمهر في النكاح فانهما يجبان بالعقد
اي يثبت نفس وجوبهما بالعقد في البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح
عن المهر والادا يجب متراخيا بالطلب اي بطلب البايع والزوجة فانه ما لم يطلباه
لا يجب الادا حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال وتتاخر المطالبة الى الاجل وحاصله
بيان المغايرة بين نفس الوجوب ووجوب الادا وان نفس الوجوب بالسبب ووجوب

معنى الظرفية والشرطية

عكس المعقول نقض الاصول

صار اهلا

من الوقت ثم

الادا

87

الادا بالخطاب لان المكلف مخير بين التعجيل والتاجيل بان ياتي الفعل في اي جزء من
اجزا الوقت شا لا في جزء معين منه ولم يطالب بشغل كل الوقت بالادا ومن ضرورة كونه
مخيرا ان لا يكون مطالبا في الحال لانه ينافي التخيير فلم يكن الثابت بالسبب وجوب الادا بل
نفس الوجوب ووجوب الادا بالخطاب اذ ليس بعد السبب موجب اخر غيره وفيه نظر
لان غاية ما ذكر من الدليل ان السبب لا يثبت الادا المضيق بحيث لا يجوز له التاخير
ويأثم به ولا يلزم من عدم وجوب الادا المضيق عدم وجوب الادا مطلقا اذ لا يلزم من
انتفا الخاص انتفا العام فيجوز ثبوت الادا على التوسع بان ياتي في اي جزء شا ولا يفوته
عن الوقت فلا ينافي التخيير تحقق المطالبة في الادا بل الادا على هذا الوجه وانما ينافيه
تحققه على التضيق كما لو حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالادا مع انه مخير فيه
حتى لو هلك النصاب سقطت الزكاة فثبت ان التخيير لا ينافي مطلق المطالبة وانما
ينافي المطالبة الفورية وحينئذ لا يثبت بما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب دون وجوب
الادا ولا يحتاج لوجوب الادا الى خطاب ثم قال انما يتعين اي وجوب الادا على صفة
التضيق اذا تضيق الوقت بمقدار ما يسع فيه الفرض فحينئذ يخاطبه بالادا على الفور ويأثم
بالتاخير ولهذا اي لاجل ان وجوب الادا على التوسع وانما يتعين بالتضيق لم يكن عليه من
مات قبل تضيق الوقت فرض الادا لعدم ادراكه وقت التضيق فلم ياثم بترك الادا قبله
وسياتي تحقيق الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا في مباحث الاسباب واذا ثبت
ان الجزء الاول من الوقت اولى بالسببية فان اتصل الادا به تقررت السببية عليه ولا
ينتقل عنه الى غيره وان فات الجزء الاول ولم يتصل به الادا انتقلت السببية عنه الى
الجزء الثاني وهلم جرا يعني هكذا انتقل السببية من كل جزء الى ما بعده ان لم يتصل به
الادا الى ان يوجد جزء يتصل به الادا فتتقرر السببية عليه اما الانتقال فلانه لو لم
ينتقل عنه فاما ان تتقرر على احد الاجزاء السابقة وهو فاسد لانه يلزم منه ترجيح
المعدوم الذي لم يتصل المقصود به على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال
المقصود وهو الادا به او على مجموع الاجزاء المتقدمة على الجزء الذي يلي الشروع وهو
فاسد ايضا لانه يلزم منه التخطي اي التجاوز عن القليل الى الكثير بلا دليل وذلك لان
الجزء الذي يلي الشروع صالح للسببية ولا دليل دل على كون جزء من الوقت سابقا بانضمام
الفصل بعض سائر الاجزاء اليه في السببية بالضرورة لا يجوز ولانه لو لم تنتقل السببية
عنه لما وجبت الصلاة على من حدثت اهليته في اثنا الوقت بان كان كافرا فاسلم فيه او صبيا
فبلغ او حايضا فطهرت لعدم ادراكه سبب الوجوب حينئذ لفوته ولا تجب الصلاة على
من لم يدرك السبب كما لو صار اهلا بعد الوقت لكنه يجب بالاجماع ولانه لو لم ينتقل لما
جاز ادا العصر وقت الاحمرار كالقضا والجامع وجوب كل واحد منهما بسبب كامل
حينئذ لكنه يجوز الادا فيه بالاجماع واما تقرر السببية على الجزء المتصل به الادا
فلكونه احق من سائر الاجزاء لاتصال المقصود من الوجوب وهو الادا به ولان الاصل
اتصال المسبب بالسبب فكان الجزء المتصل بالادا على وفق الاصل فكان احق ولانه

علة تخيير

ب

ثم

نفس الوجوب ووجوب الادا

ت

لا فائدة في الانتقال عنه لان الغرض من السببية الوجوب والاداء وقد تحقق فلا وجه
للانتقال الى جزء آخر وان لم يتصل الاداء بشيء من الاجزاء قبل الجزء الاخير ينتقل السببية
الى ان يتضيق الوقت فاذا انتهى الى الجزء الاخير فحينئذ تقررت السببية فيه شرع فيه اولم
يشرع وخوطب بالاداء لانه لم يبق بعده جزء آخر يحتمل الانتقال اليه فتعين ضرورة لعدم
المزاحم واعتبر حال ذلك الجزء في الصحة والفساد فان كان وقتا صحيحا غير موصوف بالكراهة
والفساد ولم ينسب الى الشيطان كان الوجوب اي الواجب كاملا لما عرف ان كماله
ونقصانه تابع لكمال السبب ونقصانه كما في الفجر فان الجزء الاخير من وقته كامل لان
النهي للتشبيه بعبدة الشمس لسجودهم لها وقت طلوعها ولا يتأتى ذلك الا وقت طلوعها
لا قبله فاذا كان كاملا فلا يتأدى ناقصا فيفسد الفرض باعتبار اعتراض طلوع
الشمس في اثناء الصلاة كالصوم المنذور المطلق لا يتأدى بصوم ايام النحر والتشريق
وان كان الجزء الاخير فاسدا ناقصا لنسبته الى الشيطان كالعصر يبتدأ اي يبتدأ او يشرع
فيه وقت الكراهة وهو وقت الاحمرار وتغير الفرض وجب الفرض به ناقصا لان نقصان
السبب مؤثر في نقصان مسببه فيتأدى بصفة النقصان في الاداء في ذلك الوقت
لانه مثل ما وجب فلم يفسد العصر بغروب الشمس بعد الشروع لان ما بعد الغروب
كامل لزوال النقصان به والناقص يتأدى بالكامل بالطريق الاولى واشار بقوله يلزم
الى الجواب عن سؤال ما ذكرتم من ان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا منقوض بما لو
ابتدأ العصر اول الوقت ومدها بالاطالة الى ان اعترض احمرار الشمس فان هذه الصلاة
وجبت كاملة لكمال سببها وهو الجزء الاول مع انها اديت ناقصة لوقوع بعضها وقت
الاحمرار فكان ينبغي ان لا يجوز كما لو مد الفجر الى ان طلعت الشمس او قضى العصر او
الظهر وقت الاحمرار تقرير الجواب ان هذا النقصان ضروري وقع في ضمن الاتيان بالعزيمة
فكان معفوا وهذا لان الشرع اباح للمكلف تعميم الوقت بالاداء وشغله به وهو
العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بطاعة مولاه في جميع الاوقات لكن ادون
الطاقة وتوالي نعمه عليه في جميع الاوقات لا سيما في اوقات الصلوات لانها اوقات
الطاعات الا ان الله تعالى جعل له صرف بعض الاوقات الى مصالح نفسه واسوعه
رخصة تفضلا منه تيسيرا له فثبت ان شغل جميع الوقت بالعبادة هو العزيمة ومن
ضرورة تعميم الوقت بالاداء الحكم بصحة الاداء وان اعترض الاحمرار في اثناء الصلاة
لتعذر التحرز عنه اذ لا يمكنه الاقبال على العزيمة التي هي تعميم الوقت بالاداء الا بارتكاب
هذه الجريمة بوقوع بعضها في الوقت الناقص فسقط اعتباره لانه حصل حكما في ضمن
تكميل العزيمة لا قصدا ومثل هذه الضرورة منتفية في الفجر التي طلعت الشمس فيها
والقضاء الذي وقع بعضه في وقت الكراهة وهذا لانه ليس في الفجر جزء ناقص ليكون
النقصان فيه عند اختيار شغل كل الوقت معفوا وانما النقصان فيها لاخراجها عن
وقتها وهو ليس بضروري فلا يكون معفوا وفي العصر الضرورة متحققة لكون اخر وقتها
ناقصا ثم اعلم ان اختيار التأخير ثابت الى ان يتضيق الوقت بان يبقى منه ما مقدار ما يسع

فيه

فيه الفرض وعند التضيق لا يبقى له ولاية التأخير بالاجماع حتى لو اخر عنه اثم وكذلك انتقال
السببية عند زفر وعند التضيق يتقرر السببية عند ذلك الجزء ويعتبر اهلية المكلف
وعدمها فيه اذ لو انتقلت السببية الى ما بعد الى الجزء الذي لا يتحرى به ربما يسع فيه التكبير
دون حقيقة الاداء لزم تكليف ما ليس في الوسع وعندنا ينتقل الى الجزء الاخير بقدر
ما يسع فيه تكبيرة الافتتاح لانه صالح للسببية وراجح على الاجزاء المتقدمة لكونه موجودا
فلا يعارضه المعدوم ولا يلزم منه التكليف بما ليس في الوسع لاحتمال الامتداد كما كان لسليمان
عليه السلام وهذا الاحتمال كاف لانعقاد السبب في حكم الاصل وهو الاداء ليظهر الفائدة في
الخلف وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فعلى هذا في كلام المصنف نوع قصور فانه
ان اراد بقوله فاذا انتهى الى اخر الوقت خوطب بالاداء الجزء الذي يسع فيه التكبير
فقط كما هو مذهب اصحابنا الثلاثة وهو الظاهر فلا حاجة الى قوله خوطب بالاداء لتحقق
الخطاب قبله عند التضيق وان اراد به وقت التضيق كان هذا مذهب زفر لا المذهب
المختار ولا يصح على المختار قوله واستقرت السببية واعتبر حال ذلك الجزء فان الاستقرار
لا يصح الا على الجزء الذي لا يتجزى ثم اشار بقوله واذا خلا الوقت الى اخر الى الجواب عما
يقال لما تقررت السببية في الجزء الاخير واعتبر حال المكلف فيه وكذا الكمال والنقصان
لعدم ما يحتمل الانتقال اليه فعلى هذا لزم ان يجوز القضاء في الاوقات الناقصة اذا كان
الجزء الاخير ناقصا كما في العصر فينبغي ان يجوز قضاء العصر وقت الاحمرار لانها اديت
ناقصة كما وجبت تقرير الجواب ان الاصل ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الدليل
على السببية وهو الاضافة الى جميع الوقت يدل على ذلك فانه يقال صلاة الظهر ويقوم
بجميع الوقت لكن انما نقلت السببية من المجموع الى الجزء للضرورة المذكورة وهو وقوع
الاداء بعد الوقت او تقدم المسبب على السبب فاذا خلا الوقت عن الاداء وصار قضاء
امكنت اضافته الى مجموع الوقت لانتفاء الضرورة الموجبة لنقل السببية من المجموع
الى الجزء وهو لزوم احد الامرين المذكورين لان لزوم احدهما انما كان للزوم مراعاة
ظرفية الوقت وشرطيته بايقاع الصلاة فيه فاذا لم يحصل الوقت ظرفا بان لم يؤد فيه
حتى خرج الوقت سقطت تلك الضرورة ووجب العمل بالاصل فجعل مجموع الوقت سببا
بعد خروج الوقت ولا فساد في مجموع الوقت فوجب كاملا فلا يتأدى ناقصا فيظهر
بهذا كون المجموع سببا بعد قوله في العصر اذا فاتت عن وقتها فقضى وقت الاحمرار لم يصح
لانها وجبت كاملة لكمال سببها وهو مجموع الوقت فلا تتأدى ناقصة قيل اذا كان السبب
هو المجموع وبعضه ناقص فيكون السبب ناقصا فيجب المسبب كاملا لا يجوز اداؤه
ناقصا وان اعتبرتم ان الاكثر كامل فيجب ان يكون السبب كذلك فلا يصير مقتضيا الامثلة
فلا يجوز قضاؤه في وقت كله ناقص لزم ان يجوز قضاء العصر اذا ابتدأ اول الوقت و
الى اخره لكونه مثل الواجب لكنه لا يجوز وكذا يلزم ان يجوز القضاء وقت الاحمرار
كصبي بلغ فيه او كافر اسلم لانه قضى كما وجب ولا يمكن الاضافة الى المجموع لانه لم يكن اهلا
فيه اجيب بان النقصان انما يظهر باعتبار اتصال الاداء فيه للتشبيه بعبدة الشمس فاذا

تقررت السببية

بشرط اعتراض الفجر بالطلوع

وقت احمرار

غربت

نوع قصور

الظاهر

مذهبنا

مضي الوقت ولم يتصل به الاداء لم يبق فيه نقصان لعدم امكان التشبيه بهم بعد
خروج الوقت فيبقي فيجب في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا **قوله** ومن احكامه
اختيار الايقاع في الاجزاء والتعيين بالفعل كخصال الكفارة وتاخيره عن الوقت مفوت
ولا ينفي شرعية فرض الوقت شرعية غيره لكونه ظرفا والنية شرط وتعيينها ايضا
لعدم التعيين بمطلق الاسم ولا يسقط التعيين بالتضيق لانه بعارض تقصير المكلف
ومن احكامه اي من احكام القسم الاول من الموقتة وهو ما كان وقته ظرفا للمؤدى
وسببا للوجوب وشرطا للاداء ان يكون للمكلف اختيار الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت
اراد لكونه واجبا على سبيل التوسع من غير تعيين جزء للاداء وليس له ولاية تعيين جزء
من الاجزاء لكونه سببا بالقول بان يقول عينت هذا الجزء من الوقت للسببية ولا بالقصد
بالقلب بان ينوي تعيين جزء للسببية حتى لو عين بالقول او بالنية في القلب لا يتعين
ويجوز له الاداء في غير ما عينه من الوقت واماله ولاية هذا التعيين في ضمن فعل الاداء
في جزء منه ضرورة وقوع الاداء فيه وهذا لان الشرع لما جعل الوقت متسعا جعل كل جزء
صالحا للاداء وخيره في ايقاعه في اي جزء شاء وفي تعيين شيء منه للسببية وللشرطية
بالقول ضرب تصرف في تعيين السببية وابطال ما اثبته الشرع موسعا وليس
للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط وتغيير ما اثبته الشرع فضلا عن اثبات ولاية
التعيين قصدا انه يفضي الى الشركة في وضع الاسباب وانما الى العبد الارتفاق بما هو حقه
من الاداء في اي جزء اراد ثم يتعين حكما في ضمن الاداء ضرورة وهذا كما في خصال الكفارة
لما خير الشرع فيها بين احد الاشياء الثلاثة وهو اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
او تحرير رقبة فله ولاية التعيين في ضمن الفعل دون القول بان يقول عينت الاطعام
او الكسوة او التحرير حتى لو عين احدها لا يتعين وله ان يكفر بغيره لان في تعيينه قولا
يغير ما اثبته الشارع من الصلاحية للاشياء المذكورة ومن احكامه ايضا ان تاخير
الاداء عن الوقت مفوت للاداء لان الوقت شرط للاداء فاذا فات الوقت فات الاداء
بالضرورة لفوات المشروط بفوات الشرط ومن احكامه ايضا ان لا ينفي شرعية فرض الوقت
شرعية غيره من الصلوات في هذا الوقت لانه لما كان الوقت ظرفا للمؤدي لم يكن مستغرقا
بفرض الوقت فيتادى في جزء منه ويبقى سائر الاجزاء خاليا عن الاداء وهو حق العبد
فله ان يشغلها بما شاء من العبادات فلم يكن فرض الوقت نافيا لمشروعية غيره ومن
احكامه ايضا ان النية شرط لصحته لكونه عبادة ومنافع العبد مملوكة له وهي صالحة
لاداء الفرض وغيره فلا بد من النية لتصير مصروفة الى ما عليه من الفرض وهذا
الحكم غير مختص بهذه العبادة بل هو شرط لجميع العبادات ومن احكامه ايضا ان تعيين
النية شرط وهو ان يعين فرض الوقت من الظهر والعصر وغيرهما ولا يكفيه مطلق النية
لان مشروع الوقت لما تعدد لم يصر متعينا بالاسم المطلق فلا بد من تعيين فرض
الوقت ليمتاز عن غيره ومن احكامه ايضا ان وجوب تعيين نية الفرض الذي هو
شرط لا يسقط بضيق الوقت لان التضيق الوقت انما حصل بعارض تقصير المكلف

[هامش: الايقاع — ايقاع صح — ليس للعبد ولاية وضع الاسباب — حق العبد]

وتوسع

وتوسع الوقت وتعدد المشروع اوجب التعيين فلا يصلح ان يكون تقصيره بغير الموضوع
الشرط ومسقطا له اوجبه **قوله** واما الثاني فحكمه انتفاء شرعية غيره معه صح
كونه معيارا فلا يجتمع فيه وصفان فقال ابو يوسف ومحمد لو ادى المسافر واجبا عليه
او تنفل فيه لم يجز لان رخصة الفطر لا تجعل غير الفرض مشروعا في وقته وقال ابو حنيفة
رخصة الترك لحرمة تخفيفا ومن التخفيف صحة القضاء فيه ولانه غير مطالب بالاداء فصار
منزلة شعبان والعلة الاولى تمنع النفل والثانية تسوغه وبها رواتيان واطلاق النية
توقع عن رمضان في الاصح لان العزيمة والرخصة لا تظهر بها والمريض يفارق المسافر في
تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دونه فيقع صومه عن الفرض مطلقا في الاصح اما
القسم الثاني من العبادة الموقتة وهو ما يكون وقته سببا ومعيارا فحكمه انتفاء شرعية
غيره معه من نوعه في وقته لان الوقت لما كان معيارا كان كله مشغولا به لم يسع فيه غيره
في ضرورة كونه معيارا اشتمل كل الوقت به وانتفاء شرعية غيره لانه لا يتصور اداء صومين
بامساك واحد فلا يمكن ان يجتمع فيه وصفان مختلفان كصوم فرض ونفل او
فرض الوقت والقضاء او النذور كما لا يتصور اجتماع شيئين في مكان حسي كالكيل
واذا كان كذلك يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بمطلق النية من غير تعرض لجهة
الفرض ومع الخطأ في الوصف بان نوى غير فرض الوقت من القضاء او الكفارة والنذور
والنفل لضرورة انحصار المشروع فيه وانتفاء مشروعية غيره فلا يحتاج الى التعيين
ولاجل هذا قال ابو يوسف ومحمد المسافر في هذا الحكم كالمقيم فلو ادى المسافر
واجبا اخر عليه غير فرض رمضان كالقضاء والكفارة او النذور او تنفل فيه اي
نوى النفل في رمضان لم يجز اي لم يقع عما نوى بل وقع عن فرض الوقت وهو رمضان
لان نفس الوجوب متحقق على المسافر كالمقيم لان سببه شهود الشهر فيكون شرع
الصوم عاما في حق المقيم والمسافر لتحقق الشهود وهو شهود الشهر في حقهما لعموم قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو صام المسافر عن فرض الوقت اجزاه واذا
تحقق مشروعية فرض الوقت ثبت انتفاء شرعية غيره لما بينا ان شرعيته تنفي شرعية
غيره فلو يصح منه الاداء فرض الوقت الا ان الشرع رخص للمسافر الفطر لدفع المشقة
عنه واثبات رخصة الفطر له لا تجعل غير فرض الوقت مشروعا في وقته لان الاثبات من
اثباته وهو رفع المشقة عنه والترفه بالفطر لا يحصل بمشروعية غير الفرض فلا يلزم من
اثباته مشروعية غيره فليس له الاباشرة ما اثبت له الشرع من الترخص بالفطر
فمتى ترك الترخص بالفطر تعين فرض الوقت للمشروعية في حقه لانه هو الاصل فكان هو
كالمقيم فيقع فرضه عن فرض الوقت بكل حال فلغى قصده غير ذلك لكونه ناويا لما
لم يثبت له الشرع وقال ابو حنيفة ان نفس الوجوب وان كان متحققا في حق المسافر لوجود
سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم الذي هو حق الشرع
لحقه تخفيفا عليه في السفر الذي هو مظنة المشاق ومن التخفيف عليه صحة القضاء
وغيره من الواجبات في ذلك الوقت لان اسقاط القضاء ذمته اخف عليه من اسقاط

[هامش: قسم ثاني — بكون وقت سببا معيارا — مذهب ابي يوسف ومحمد — مذهب ابي حنيفة — شهود الشهر]

فرض الوقت لان فرض الوقت موخر عنه الى ادراك عدة من ايام اخر فمتى لم يدرك عدة من
ايام اخر لا يواخذ بفرض الوقت فيواخذ بما عليه من الواجبات فيكون الاتيان بواجب اخر
اخف عليه بالضرورة لانه لما جاز له الترخص بالفطر لمصلحة راجعة الى بدنه فلان يجوز له
الترخص بترك صوم الوقت باتيان واجب اخر لمصلحة راجعة الى دينه وهو قضاء دينه
اولى فلا تنتفي شرعية الوقت شرعية غيره في حق المسافر ويكون اثبات الترخص بالفطر
توجيبا لشرعية غير فرض الوقت من الواجب بالطريق الاولى وبه خرج الجواب عن
دليلهما وظهر الفرق بين المسافر والمقيم ولان المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت
الان اي في رمضان بل هو مخير بين الاداء والتاخير عنه الى ادراك عدة من ايام اخر
فان الصوم مؤخر عنه اي ادراك عدة من ايام اخر وهو مؤجل به فلا يجب عليه في الحال
وله ان يعرض عن فرض الوقت كتعجيل الدين المؤجل وانتفا شرعية سائر الصيام حكم
الواجب المضيق دون الموسع وعند نية فرض اخر لم يعجل فرض الوقت فصار هذا الوقت
في حق تسليم ما عليه من الواجبات بمنزلة شعبان بجامع ان كل واحد منهما غير واجب
الشغل بصوم فرض الوقت فيصح منه اتيان اي صوم شاء كما في شعبان والعلة الاولى
تجوز فرضا اخر وتمنع من جواز النفل في هذا الوقت لانه ليس باخف باعتبار مصلحة بدنه
ولا فائدة فيه الا الثواب وهو في ادا الفرض اكثر والعلة الثانية تسوغ له صوم النفل
لانه لما صار رمضان بمنزلة شعبان في حقه وله في شعبان الاتيان بالنفل فكذا في
رمضان وهما اي منع النفل لموجب التعليل الاول وتسويغه لموجب التعليل الثاني
روايتان عن ابي حنيفة فانه روى ابن سماعة عنه انه اذا نوى النفل يقع عن فرض
الوقت وروى الحسن عنه انه يقع عن النفل واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي
لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن فرض الوقت وهو رمضان لان صومه بنية
النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمل
الفرض اولى ان تقع عن الفرض وعن الرواية التي يصح منه النفل لا يقع صومه بمطلق
النية عن فرض الوقت لانه لما صار رمضان في حقه بمنزلة شعبان حتى قبل سائر
انواع الصوم فلا بد من تعيين النية لينصرف صومه اليه كما في الظهر المضيق لما
كان صالحا لغيره من حيث ذاته لا بد من تعيين النية ولان النية المطلقة تحتمل الفرض
والنفل والوقت قابل لهما لكونه بمنزلة شعبان فكان الحمل على النفل اولى لكونه
ادنى كما في غير رمضان والاصح ان اطلاق النية يوقع صومه عن رمضان على الروايتين
لان العزيمة وهي ادا الصوم والرخصة وهو تركه لا يظهر شيء منهما بالنية المطلقة لان
اختيار الرخصة انما يثبت بالفطر او بنية واجب اخر او بنية النفل على احدى الروايتين
ومطلق النية ليس شيئا منها لان واجبا اخر لا يتادى بمطلق النية في غير رمضان
ففي رمضان اولى فلا يحتمل ان يكون عن واجب اخر وليست بصريحة في النفل
لاحتمالها ايضا الفرض ايضا مثل احتمالها النفل وليست بمتعينة للفرض ايضا
واذا لم يتعين شيء منهما بمطلق النية لم يثبت برخصته لان الترخص انما يثبت باحد

الامور

اتيان بواجب اخر من غير ضرورة

قضاء دين اولى

خرج الجواب

في النفل روايتان عنه بناء على الدليلين

اصح

الامور المذكورة واذا لم يثبت الترخص كان المشروع له فرض الوقت والتحق بالمقيم
في كون المشروع في حقه هو فرض الوقت فاطلاق النية ينصرف الى صوم الوقت كما
في المقيم وهذا لان المشروع له فرض الوقت او الترخص فاذا انتفى الترخص كان
المشروع له فرض الوقت ولا يقلب هذا انها لما كانت محتملة للفرض وغيره ولم يتعين
اختيار فرض الوقت ينصرف الى الرخصة لانا نقول الفرض راجح لانه الاصل والترخص
بعارض العذر فكان اعتبار الاصل اولى فصار الحاصل ان الترخص عندهما لا يتحقق
الا بالفطر فمتى لم يفطر لا يكون مترخصا فلا يجوز له الا العزيمة وهو فرض الوقت
وعند ابي حنيفة يتحقق الترخص بترك فرض الوقت واختيار ما هو اخف عليه على
الطريق الاول وعلى الطريق الثاني فرض الوقت مطلقا سواء اختار ما هو اخف ام لا
واما المريض فانه يفارق المسافر فان رخصته ليست متعلقة بحقيقة العجز عن
الصوم بل بعجز تقديري بواسطة قيام السفر المفضي الى المشقة غالبا مقامه واما
المريض فرخصته متعلقة بحقيقة العجز وبالصوم ظهرت قدرته ففات شرط ثبوت
الرخصة في الشرع وهو العجز فيقع صومه عن فرض الوقت مطلقا سواء اطلق النية او
نوى واجبا اخر او النفل في الاصح لان اباحة الفطر للمريض بحقيقة العجز عن ادا
الصوم ثم اعلم ان ما ذكره هو الصحيح سوى الخلاف المسافر فان رخصته في ترك
الصوم للعجز التقديري فان السفر غالبا يفضي الى المشقة والغالب كالمتحقق شرعا
فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام لم يظهر فوات ترك
ترخصه وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر مقامه فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فافترقا واحترز بقوله في الاصح عما روي الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول ابي حنيفة وهو اختيار جماعة من المشايخ كشيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
الهداية وقاضي خان وما ذكره بقوله في الاصح هو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وتحقيق
هذا والتوفيق بين الروايتين حققناه في شرح المغني **قوله** تنبيه قال زفر اذا
تعينت المشروعية فما تصور فيه من امساك فرض لانه هو المستحق على المكلف فلم
يحتج الى التعيين كهبة النصاب من الفقير قلنا العبادة اختيارية والقربة قصدية وعدم
صحة غير المشروع لكونه غير مشروع لا لاستحقاق المشروع وهبة النصاب مجاز عن
الصدقة قال زفر اذا تعينت مشروعية الصوم في نهار رمضان ولم يبق غيره مشروعا
فاتى امساك يتصور فيه اي امكن وقوعه في رمضان سواء كان بقصد الصوم وبنية او
بغيره يقع عن الفرض لانه اي الامساك الواقع فيه هو المستحق على المكلف شرعا فلا يمكنه
صرفه الى غيره بالفعل ولم يحتج الى تعيين النية لانه تحصيل الحاصل وذلك لان
الامر متى تعلق بمحل بعينه اخذ ذلك الفعل حكم العين المستحق فعلى اي وجه وجد
وقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما تعلق بمحل بعينه وقع عن الجهة
المستحقة عليه على اي وجه وقع حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية الزكاة
تقع عن الزكاة ويخرج عن العهدة ومن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان فعل

فلا يجوز له الا العزيمة

فرق بين مسافر ومريض

رواية كرخي

اصح اختيار شمس الائمة

الغباط وافما عن الجهة المستحقة عليه بالعقد على اي وجه وقع سوا قصد به
التبرع احيانا او ادا ما وجب عليه بالعقد ثم اشار الى الجواب عما ذكر زفر بقوله
قلنا العبادة اختيارية والقربة قصدية فان العبد مختار في افعاله غير مجبور
والمامور به عبادة ولا تصير عبادة الا بقصد العبادة بالاختيار والاخلاص
قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والامساك بغير نية ليس
بعبادة فلا يتادي به الواجب فلا يكون المستحق عليه مطلق الامساك بل الامساك
بصفة القربة واشار بقوله وعدم صحة غير المشروع الى اخره الى الجواب عما قال لو لم
يكن فعل الامساك مستحقا عليه لتحقق صرفه الى غير مشروع الوقت كالنفل وواجب
اخر تقرير الجواب ان عدم صحة غير مشروع الوقت فيه كالنفل وواجب اخر انما هو
لاجل ان غير مشروع فيه لان فرض الوقت مستحق عليه بغير اختيار كما لا يصح الصوم
في الليل لان الصوم غير مشروع فيه ثم اشار الى الجواب قياس زفر على مسئلة هبة
النصاب بقوله وهبة النصاب مجاز عن الصدقة تقريره ان المستحق عليه في الزكاة
صرف جزء من النصاب الى المحتاج كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك في هبة
النصاب الى الفقير فصارت الهبة للفقير مجازا عن الصدقة باعتبار ان المبتغى بها
وجه الله تعالى دون العوض من الفقير كما صارت الصدقة على الغني مجازا عن
الهبة حتى ملك الرجوع بدلالة في المحل ولا يتوقف فعل الاجير ورد الودايع
والمغصوب على النية لانه ليس بقربة والمقصود وصول الحق الى مستحقه سوا
قصد ذلك اولا وقد حصل ذلك بدون النية واما الصوم فقربة فلا بد له من
النية **قوله** تنبيه قال الشافعي لما كانت اختيارية وجب تعيين الرمضانية
ايضا قلنا نعم الا ان العبادة متحدة في زمانها فكان الاطلاق تعيينا والخطا في
الوصف غير مانع قال الشافعي لما كانت عبادة الصوم اختيارية ولهذا اوجبت
فيه اصل الصوم بالاتفاق وجب تعيين وصف الرمضانية ايضا في النية فلا يتادي
بمطلق نية الصوم بنية مطلق الصوم ولا بنية النفل وواجب اخر كالصلاة لان
معنى العبادة معتبر في وصف الصوم كما هو معتبر في اصله لكونه مامورا به موجبا
لزيادة الثواب لفاعله ولزيادة العقاب لتاركه فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل
باعتبار ان الوصف ايضا متنوع الى فرض ونفل وواجب اخر كما ان اصل الامساك
متنوع الى عادة وعبادة فكان الوصف مفتقرا الى النية ليصير عبادة كالاصل
وليس المقصود من تعيين وصف الرمضانية امتيازه عن غيره حتى يستغني عن
التعيين لكونه متعينا شرعا بل المقصود منه صيرورة هذا الوصف عبادة وهذا
المقصود لا يحصل بتعيين المحل له بل بالنية فيكون التعيين واجبا اجاب
المصنف عنه بالتسليم فقال نعم سلمنا ان وصف الصوم ايضا عبادة وانه مفتقر
الى النية ليتحقق معنى العبادة فيه لكن العبادة وهي صوم رمضان متحدة متعينة
في زمانها يعني انها المشروعة في زمانها دون غيرها فكان اطلاق نية الصوم رد

في

91

في هذا الرمضان تعيينا للصوم بصوم رمضان لانه بالاطلاق قصد صوما مشروعا
فيه للتقرب ولا مشروع غير صوم رمضان فيقع عنه كانه عينه فهذا مناول بموجب
العلة لا بسقوط نية التعيين كالحج يتادي بمطلق النية بدلالة من جهة المودي بكسر
الدال فكذا هنا بدلالة من جهة المودي بفتح الدال وهي كونها متحققة في زمانها
فان الواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم علمه فان
زيدا اذا كان في الدار وحده فنودي باسم جنسه فقيل يا انسان او باسم نوعه كما
قيل يا رجل او باسم علمه كيا زيد فانه على جميع التقادير كان هو المنادى لكونه
متعينا له وكذا بنية النفل وواجب اخر كان تعيينا للصوم بصوم رمضان لانه
قصد الصوم المشروع فيه ولا مشروع فيه غير فرض الوقت لكنه اخطا في الوصف
فلغو ما اخطا فيه ويبقى مطلق نية الصوم المشروع فينصرف الى ما هو متعين
شرعا وهو الفرض ولا يمنع الخطا في الوصف عن صحته كالو نوى الفرض في غير رمضان
من لا فرض عليه فانه يلغو نية الفرض ويبقى مطلق النية وينصرف الى النفل الذي
هو مشروع الوقت وكالو نوى الحج عن غيره من لم يحج عن نفسه فانه يقع عن نفسه
دون غيره عند الخصم مع انه اخطا في التعيين لغيره فبان الشيء الواحد في المكان انما
ينال باسم جنسه اذا كان موجودا فيه كما قلنا في زيد وههنا الصوم معدوم
لا يوجد الا بفعل المكلف فلا ينال باسم جنسه اجيب بان الصوم وان كان
معدوما في الخارج لكن مفهومه الذي يوجه الطلب اليه من الشارع وجعله
مشروعا في هذا الوقت موجود في الذهن والمكلف عند نيته قصد ذلك المشروع
فيكفي في اصابته اسم جنسه **قوله** تنبيه ولما وجب التعيين قال الشافعي
وجب من اوله لافتقاره الى النية والعبادة متحدة فاذا خلا بعضها فسد فلم
يلحقه اعتراضها من بعده كما لو تاخرت عن الزوال والتبييت ايقاع لها قبلها
فصح قلنا النية للقربة والعبادة متحدة صحة وفسادا او وجودا وفراغ الاول
جزء ساقط للعجز فالعجز المبيح لجواز التقديم مع الفصل حقيقة والاتصال حكما
والعجز المبيح للتاخير مع الاتصال قائم فيمن افاق او اقام بعد الصبح ويوم الشك
وللاول فضل الاستيعاب وللثاني فضل الاتصال فاستويا والترجيح بالوجود
اولى من الحال فكان موجودا مع الكل حكما للاتحاد واقامة للاكثر مقام الكل
لما وجب تعيين الامساك بنية الصوم ليصير قربة بالاتفاق قال الشافعي وجب
ذلك التعيين من اول النهار لافتقاره اي لافتقار الجزء الاول الى النية لكونه قربة
كساير الاجزاء فان الصوم واجب في جميع النهار فلا يصير عبادة بدون النية والعبادة
متحدة اي عبادة الامساك في اليوم كله عبادة متحدة غير متجزية صحة وفسادا
فاذا خلا بعضها اي بعض العبادة وهو الجزء الاول عن النية فسد ذلك الجزء
لفوات شرطه فيفسد الكل لعدم التجزي فلا يفيد اعتراضها اي اعتراض النية
من بعده اي بعد الفساد الصحة لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بالنية المتاخرة لان النية

المتاخرة لا توثر في اصلاح ما قبلها كما لو تاخرت النية عن الزوال فانها لا توثر في تصحيح المتقدم والجامع بينهما هو التاخر عن الفعل وعدم تاثير المتاخر في تصحيحه بعد فساده لعدم النية لان الغرض من النية الاخلاص وجعل الفعل لله تعالى وما تقدم خرج امس عن اختيار المكلف فلا يمكنه اثبات الاخلاص فيه وانما يوثر في اثبات الاخلاص فيما يستقبل وما قيل من ان وجود النية في الاكثر يقوم مقام الكل فيكون النية موجودة في الكل تقديرا خلاف الحقيقة فان المكلف مامور بالنية في الكل فجعلها موجودة فيه بوجودها في البعض خلاف الحقيقة فلا يعتبر كما في اصل الامساك في الاكثر لا يقوم مقام الكل حتى لا يتحقق الصوم به لكونه مامورا بالامساك في الكل ولا يقال ان صحته في الاكثر الثاني لوجود النية فيه يوجب الصحة في الاكثر الكل ضرورة عدم التجزي لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى للاحتياط الموجب للخروج عن العهدة بيقين بايجاب القضاء واشار بقوله والتبييت الى اخره الى الفرق بين النية المتقدمة من الليل وبين المتاخرة من النهار تقريره ان تبييت النية ايقاع لها اي للنية قبلها اي قبل الشروع في العبادة فتكون واقعة على جملة الامساك فانه ينوي صوم جميع النهار وهي موافقة للاصل فان الاصل في العزم ان يكون لامر مستقبل ولم يعترض عليها ما يبطلها من ترك العزيمة وما يوجب الفطر في النهار وما وجد من الاكل والشرب والجماع بالليل بعد النية لا ينافي النية لان من شرط التنافي اتحاد المحل ولم يوجد لان الليل ليس بمحل للصوم فصح اي فصح التبييت لذلك لبقائها الى وقت الشروع حكما وتقديرا والمتاخرة ليست كذلك لانها لا يحتمل جعلها واقعة على جميع الامساك ولا يمكن جعلها موجودة تقديرا وقت الشروع لان المتقدمة يمكن استمرارها وبقاؤها الى وقت الشروع والمتاخرة لا يمكن تحققها فيما تقدم فافترقا وهذا كالنية قبل الصلاة يمكن جعلها باقية وقت الشروع الى اخرها حكما حتى تصح الصلاة بها بخلاف النية في وسط الصلاة لا يمكن جعلها مقترنة باولها حكما لامتناع جعلها متقدمة على وقت وجودها حتى لا تتحقق صحة الصلاة بها فكذا ههنا واشار الى دليل المذهب والجواب عن دليل الخصم بقوله قلنا تقريره ان النية انما شرطت ليصير الامساك قربة فانه اول اول النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه متردد وقد يكون لغير ذلك من عادة او حمية او قلة اشتهاء والنية للتمييز بين العبادة والعادة وغيرها من المحتملات والقربة اي قربة الصوم متحدة صحة وفسادا غير متجزية لما قلنا والاصل في النية ان تكون مقارنة للشروع ولسائر الاجزاء لان كل جزء عبادة فلا تتحقق بدون النية لكن دوامها اي دوام النية بتذكرها في جميع الاجزاء وقرانها لاول جزء حال الشروع ساقط بالاجماع للعجز عنه لان اشتراط الدوام فلان المكلف مشغول بامر معاشه وغيرها من الحوائج الدينية والدنيوية الموجبة للغفلة والنسيان فيتعذر توجهه دائما بلا غفلة اصلا في هذا الوقت المديد واما عن القران لاول جزء منه فلانه مشتبه لا يعرفه الا من هو عالم بالميقات ويتوقع ذلك وقت نوم وغفلة في حق العامة فاشتراطه يوجب

حرجا

اعتراض

وسطحي

نبه للتمييز بين العبادة والعادة وغيرها

حرجا عظيما وهو مدفوع شرعا فلدفع هذا الحرج جوزنا تقديم النية مع كونها منفصلة عن العبادة حقيقة ومتصلة حكما فكذا جوزنا تاخيرها عنه مع كونها متصلة بالعبادة حقيقة لقيام العجز المبيح للتاخر ودفع الحرج فيمن افاق عن اغمائه او اقام عن سفره بعد الصبح فانه لا يمكنه الصوم الا بنية متاخرة فلو لم يكن ذلك عجز عن اداء الصوم في ذلك اليوم وفي يوم الشك فان العجز عن الاداء فيه متحقق في حق الكل لان تقديم نية الفرض حرام لم يرتفع به الصوم عند الشافعي فكذا لا يجوز بنية النفل فيما لم عنده فيتحقق العجز وكذلك في يوم الشك فان الانسان قد ينسى النية من الليل وقد تطهر المراة من الحيض ولا يعلم الا بعد الصبح وكذا الصبي قد يبلغ بالليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه في النهار وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا بالنهار فاذا ثبت جواز التقديم لدفع الحرج مع الانفصال فلان يثبت جواز التاخير مع الاتصال بالركن اولى لوجوب الاشراك في الحكم عند الاشراك في العلة ثم اشار بقوله وللاول فضل الى اخره الى الجواب عما قال ليست النية المتاخرة كالمتقدمة لان المتقدمة واقعة على مجموع الصوم حكما لاثر والمتاخرة ليست كذلك لانها لم توجد في اول النهار فلا يلزم من جواز المتقدمة جواز المتاخرة تقرير الجواب بانا لا نسلم ان المتاخرة ليست كالمتقدمة بل هي مساوية لها لاشتمالها على جهة رجحان يتخير بها نقصانها لان للاول اي لتقدم النية فضل الاستيعاب لجميع الصوم على التاخر ورجحان بذلك عليها ونقصان عنها من وجه من حيث عدم اتصالها حقيقة بالعبادة لان الاصل وجود النية عند الفعل حقيقة والثاني اي لتاخير نية العبادة فضل الاتصال على المتقدمة فان المتاخرة متصلة بالعبادة حقيقة والمتقدمة ليست كذلك والاتصال بالعبادة موجب للرجحان لان الاصل في العبادة ان تكون النية مقارنة للعمل وله نقصان من وجه من حيث عدم استيعاب النية لجميع الامساك لعدم وجودها في الجزء الاول الا ان عدم اتصالها قليل وهو يحتمل العفو كقليل النجاسة والانكشاف في الصلاة وابتلاع ما دون الحمصة مما بين الاسنان في الصوم واذا كان لكل من المتقدمة والمتاخرة رجحان على الاخرى من وجه ونقصان عنها من وجه انجبر نقصان كل منهما من وجه برجحانها على صاحبتها من الوجه الاخر فكانا متساويين في الكمال والنقصان فاذا جاز الترخص بالمتقدمة جاز بالمتاخرة ايضا ثم اشار بقوله والترجيح بالوجود الى اخره الى الجواب عما قال لما خلا الجزء الاول من النية فسد لفوات شرطه فيفسد الكل وان وجدت النية بعد لعدم التجزي ولا يقال لما صح الباقي لوجود النية فيه صح الكل لعدم التجزي بمعنى ما ذكرتم لانا نقول ترجيح الفاسد في باب العبادات اولى لكونه اقرب الى الاحتياط اذ فيه خروج العهدة بيقين تقرير الجواب ان النية لما وجدت في اكثر النهار قامت مقام الكل لان ترجيح الاقل على الاكثر وجعله قائما مقام الكل ليصح به الصوم اولى من ترجيح الفساد على الوجه الذي ذكر الخصم لان ترجيح الاكثر على الاقل ترجيح بالوجود اي ترجيح باعتبار الذات والحقيقة اطلاقا للوجود على الموجود وما ذكر ترجيح بالحال والترجيح بالوجود اولى

تقديم النية

تقديم نية الفرض حرام

للاول فضل الاستيعاب

وللثاني فضل الاتصال بالعبادة

ترجيح الوجود اولى بالكمال

من الترجيح بالحال وهذا لان الكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد لكنها انما
تثبت للشي باعتبار ازدياد اجزا ذاته الموجودة فيكون الترجيح بالكثرة راجعا الى الترجيح
بالذات والترجيح بالصحة والفساد ترجيح بالحال لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها
بالوجود لانهما يطرآن بعده والترجيح بالذات اولى لان الذات اصل والحال تبع والاصل
اولى بالاعتبار من التبع فوجب القول بتوقف الجزء الاول لانعقاده على الترجيح الاكثر
فصار القليل في حكم العدم لان المرجوح في مقابلة الراجح كالعدم فصار الاكثر قايما مقام
الكل وصارت النية موجودة في الكل حكما فان قيل الضرورة الموجبة لصحة النية قبل
الزوال قد تتحقق بعد الزوال فيمن افاق او اقام بعد الزوال او اسلم او بلغ في الليل
ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال فيجب اعتبار النية بعد الزوال
دفعا للضرورة عن هولاء كما اعتبرت قبل الزوال قلنا انما اعتبرنا الضرورة قبل الزوال
لوجود النية في الكل حكما لقيام الاكثر مقامه وههنا قد فات في الاكثر فلم توجد النية
في الكل لا حقيقة ولا حكما فلم يعتبر **قوله** تنبيه ومن هذا النذر المعين فانه
لا يقبل صفة النفلية لاتحاد العبادة فصح بمطلق النية ومع الخطا في الوصف ويتوقف
مطلق امساكه عليه ولو اداه عن قضا او كفارة صح لان تعيينه عمل في
اعدام النفلية التي هي حقه لا في استعداد الوقت للقضا والكفارة لانها حق الشرع
وس
ومن هذا اي من قبيل صوم شهر رمضان باعتبار كون الوقت متعينا له لكونه معيارا
وشرطا لادائه كشهر رمضان النذر المعين كالنذر بصوم شهر معين كشهر شعبان
معين او يوم الاثنين والخميس المعينين فانه يتعين ذلك الوقت لصوم النذر بمعنى
انه لا يبقى النفل مشروعا فيه ولا يقبل الصوم الواقع فيه صفة النفلية لانه لما وجب
الصوم فيه بالنذر لم يبق قابلا للنفل لاتحاد العبادة اي لاتحاد الصوم الواقع فيه
لكونه امساكا واحدا فلا يقبل وصفين مختلفين وهما النفل والواجب
لتنافيهما وقد ثبت له وصف الوجوب بالنذر فلا يقبل وصف النفل واذا تعين
صوم النذر ولم يبق النفل مشروعا فيه صح صوم النذر بمطلق النية بلا تقييد بوصف
النفل او الوجوب ومع الخطا في الوصف بان نوى النفل لكون المنذور متعينا فيه وهو
بمطلق النية قصد الصوم المشروع وكذا بنية النفل لكنه اخطا في الوصف فيلغو الوصف
ويبقى مطلق النية فينصرف الى مشروع الوقت وهو المنذور كما في رمضان ويتوقف
مطلق الامساك عليه اي على الصوم المنذور يعني انه لو اصبح في ذلك اليوم بمطلق
الامساك من غير نية اصلا يكون ذلك الامساك متوقفا على الصوم المنذور فيصح بالحاق
النية به في اكثر النهار لا على غيره لانه هو مشروع الوقت لتعينه فيه بالنذر ولو ادى
الصوم في ذلك اليوم المعين عن قضا او كفارة عليه بان نواهما من الليل صح تعيينه اي
تعيين العبد ذلك الوقت للصوم المنذور انما يعمل في اعدام النفلية التي هي حقه واخراج
الوقت عن محليته لان ولايته لا تتجاوز عن حق نفسه الى حق غيره وانما قلنا ان النفل حقه
لانه شرع حقا له لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات من غير عود ماثم عليه بالترك ولا

تهل بنيته في استعداد الوقت للقضا والكفارة واخراجه عن صلاحيته لهما لان
استعداد الوقت لهما حق الشرع وليس للعبد ابطال ما هو حق الشرع وانما قيد
النذر بالمعين احترازا عن غير المعين كقوله لله علي صوم شهر او يوم لانه ليس من هذا
القبيل بخلاف شهر رمضان فانه تعين له من جهة من له الولاية العامة والقدرة التامة
فتعين له ولا يبقى غيره مشروعا فيه فيتادى بنية القضا او الكفارة ايضا وانما
كان النذر المعين من هذا القبيل لانه يشبه صوم رمضان من حيث ان الوقت
معيار له وشرط لادائه ولا يشبهه من حيث ان الوقت ليس بسبب له لان
سببه النذر دون الوقت ويشبه صوم القضا والكفارة من حيث انه معيار له لا سبب
لكنه لكن شبهه بصوم رمضان اقوى لكون الوقت شرطا لادائه فالحقه به دون
القسم الثالث **قوله** واما الثالث فحكمه وجوب النية في الاكثر وتوقف الامساك
على المشروع في الوقت وهو النفل فوجبت من اوله ولم تتوقف على الواجب لان
التعيين من العبد والتوقف لما عين بالشرع ولا يفوت لعدم تعين الوقت واما
القسم الثالث من اقسام العبادة الموقتة وهو ما يكون الوقت معيارا له لا سببا
لوجوبه كصوم القضا والنذر والكفارات فحكمه وجوب النية في الاكثر لكونه عبادة
فلا تتحقق بدونها ومن هذه الحيثية يكفيه النية في اكثر النهار كما في النفل ولكن انما
شرطت النية في القضا والكفارات من الليل لان الوقت لما لم يكن متعينا للقضا والكفارة
شرعا باعتبار ان الشرع لم يعين لهما وقتا والعبد مخير في الاداء في وقت اراد
ويتعين الوقت في ضمن الفعل لم يتوقف الامساك على احدهما وانما يتوقف على المشروع
الاصلي في الوقت وهو النفل في غير شهر رمضان لانه هو الذي وضعه الشارع ابتداء
وغيره من الواجبات ثبت بعارض تعيين العبد في ضمن الفعل والامساك المطلق
يتوقف على المشروع الاصلي دون العارضي وهذا معنى قوله والتوقف لما عين بالشرع
يعني انما كان التوقف على النفل لان الموضوع الاصلي الثابت بتعيين الشرع لا بعارض
تعيين العبد انما هو النفل فيتوقف الامساك اول النهار عليه فاذا نوى في اكثر النهار
يصح عن النفل لوجود النية في الكل حكما لوجودها في الاكثر ولم يتوقف على العارض المحتمل
وهو الواجب كالقضا والكفارة لان التعيين اي تعيين الوقت للقضا والكفارة ثابت
من العبد في ضمن الاداء دون الشرع فانه ليس بمتعين شرعا فوجب النية للواجب من
اول النهار بالتبييت ليقع الامساك من اوله له ويتعين المحتمل العارض ولا يجوز بنية
من النهار لانه لما لم ينو من اول الليل توقف اول الامساك على النفل الذي هو
المشروع الاصلي فلم يمكن صرفه عنه الى ما هو المحتمل لان النفل اذا انعقد لعبادة
لا ينقلب عنها الى غيرها ومن حكم هذا القسم انه لا يفوت اداؤه بفوت شي من
الاوقات لانه لم يتعلق اداؤه بشي من الاوقات على التعيين وفي اي وقت اتى به
كان اداء فلا يتحقق فواته الا بموته لانه ما لم يمت يمكنه الاداء في وقت من الاوقات
فاذا مات بلا اداء فقد تحقق الفوت **قوله** واما الرابع فحكمه عند ابي يوسف اجابة

مضيقا وعند محمد موسعا بشرط عدم التفويت عن العمر واثر الخلاف في الاثم وبنى
بعضهم الخلاف على ان الامر للفور عنده خلافا لمحمد والصحيح الاتفاق ان الامر لا يفيد
لكن محمد يقول نسبة اوقات الحج كل عام الى العمر نسبة ايام قضا رمضان وانما يتعين
ايامه بالفعل كذا انما هنا وهو مؤد اجماعا ولو تعين الاول كان قاضيا ولما صح فيه النفل
وابو يوسف يجعل العام الاول كوقت الظهر لفرضه لتوجه الخطاب عند الامكان ولا مزاحم
الابادراك عام ثان وهو مشكوك فيه فلا مزاحم فتعين وحال ايام القضا في ان
ادراك اليوم الثاني ليس بنادر فلو فات بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيتخير فلو تعين
اولها وانما جاز النفل لان الحكم بالتعين للاحتياط فظهر في الاثم وانما كان في الثاني
مؤديا لان تعين الاول للشك في ادراكه فاذا ادرك زال الشك وقام مقام الاول
وأما القسم الرابع من العبادة الموقتة وهو ما له شبه من كل من الظرف والمعيار حظ وهو
المشكل كوقت الحج فحكمه عند ابي يوسف ايجابه مضيقا اي حال كونه مضيقا بان يجب
باشهر الحج من السنة الاولى على المستطيع ولا يجوز له تاخيره عنها كما هو وقت الصلاة ولو
اخره اثم وعند محمد ايجابه عند كونه حال كونه موسعا بان يجب عليه باشهر الحج
في عمره من غير تعيين سنة منها فيجوز له التاخير من السنة الاولى وعندهما بشرط
عدم التفويت عن العمر بحسب غلبة ظنه انه لو اخر لفات بان لم يظهر له امارة يشهد
قلبه معها بانه لو اخر لفات عن عمره له المطالبة التاخير ولا يأثم ولو ظهرت امارات يشهد
قلبه معها بانه لو اخر عن السنة الاولى يفوته لا يجوز له التاخير ويأثم بالتاخير لو مات
ولو مات فجاة وهو شاب لا يأثم عند محمد ويأثم عند ابي يوسف وأثر الخلاف بينهما وثمرته
في الاثم لا غير كما ذكرنا لا في عدم صلاحية سائر السنين للاداء وصيرورته قضا بفوت السنة
الاولى بلا اداء لان سائر السنين صالحة للاداء والاداء في اية سنة كانت اداء لا قضاء بالاتفاق
وبنى بعض مشايخنا منهم الكرخي الخلاف بينهما في تضييق وقت الحج وتوسعه على اختلافهما
في ان الامر المطلق عن الوقت كالزكاة وصدقة الفطر هل يجب الفور ام لا فعند ابي يوسف يوجب
الفور فاوجب الحج ايضا على الفور مضيقا بناء على ذلك وعند محمد لا يوجب الفور فاوجب الحج
على التوسع ايضا بناء على ذلك وهو الصحيح والذي عليه عامة مشايخنا انه لا خلاف
منهما في موجب الامر المطلق بل هما اتفقا على ان الامر المطلق لا يوجب الفور فلا يكون
اختلافهما في الحج بناء على ذلك الاختلاف بل اختلافهما في الحج ابتداء اي له دليل لاح لكل
منهما فيه لا بناء على مسئلة الامر المطلق فتمسك محمد لما ذهب اليه بوجوه ثلاثة
الاول ان نسبة اوقات الحج كل عام الى مجموع اعوام عمر المكلف كنسبة كل يوم من ايام قضا
رمضان الى مجموع ايام عمره لان اشهر الحج في كل سنة وقت واحد من اوقات سني عمره
المتعددة وغالبا باعتبار ظاهر الحال فان الظاهر من حال الانسان البقاء بحيث لو فات الحج
من سنة يمكنه الاداء في اخرى ولا يصير قضا كما ان كل يوم من ايام القضا يوم واحد من
الايام المتعددة في عمره بحيث لو فات في يوم يمكنه الاتيان في يوم اخر فلا يتعين اشهر
الحج من العام الاول للاداء الا في ضمن الفعل بل المكلف يتخير في ادائه في اي وقت اراد ما لم

نظر

نظرا الى الفوت الوجه الثاني انه في العام الثاني مؤد اجماعا ولو تعين العام الاول للوجوب
مضيقا كما قال ابو يوسف لما كان مؤديا فيه بل قاضيا لوقوعه خارجا عن وقته المعين على ذلك
التقدير الوجه الثالث انه لو كان اشهر الحج من العام الاول متعينة للواجب وكان وقته
مضيقا لما صح فيه النفل لكونها مستغرقة بالفرض كشهر رمضان ولكن النفل صحيح بالاتفاق
فدل على انه ليس بمضيق وتمسك ابو يوسف لما ذهب اليه بان اشهر العام الاول متعينة لاداء
الحج كما ان وقت الظهر متعين لفرض الظهر لتوجه الخطاب باداء الحج اليه عند الامكان اي
عند امكان الحج بحصول الزاد والراحلة وسائر شرائط وجوب الاداء فيتعين العام الاول للاداء
لانه مشكوك فيه موجود بيقين ولا مزاحم له الا بادراك عام ثان وهو مشكوك فيه لان
احتمال بقا حياته اليه كاحتمال عدم بقائه لانه مدة مديدة يحتمل الحياة والموت فان الموت
فيه ليس بنادر كالحياة والمشكوك لا يزاحم المتيقن فتعين العام له الاول للاداء فلا يجوز
له تاخيره عن العام الاول كما لا يجوز له تاخير الظهر عن وقته ثم اشار الى الجواب عن الوجه
الاول لمحمد بقوله وخالف اي العام الاول ايام القضا في ان ادراك اليوم الثاني ليس بنادر
بل الغالب الادراك لان الموت في ليلة فجاة نادر والغالب بقاء الشخص اليه ما لم يظهر
علامة الموت فيكون كانه ادركها لا يفوت القضا بالتاخير اليه فيتخير المكلف في القضا في اي
يوم اراد فلم يتعين اولها اي ايام عمره في القضا بخلاف ادراك العام الثاني فانه مشكوك فيه
لما ذكرنا وحاصله بيان الفرق بين المقيس والمقيس عليه وهو ان ادراك اليوم الثاني في
القضا غالب والغالب كالمتيقن فزاحم اليوم الاول فلا يتعين للقضا وادراك العام الثاني محتمل
مشكوك فيه فلم يزاحم العام الاول الذي هو متيقن فتعين للاداء فافترقا واشار بقوله وانما
جاز النفل الى اخره الى الجواب عن الوجه الثالث لمحمد وقدمه على الثاني تقريره انا لا نسلم انه
لو كان العام الاول متعينا لاداء الفرض لما صح فيه النفل لان الحكم بتعين العام الاول للاداء
لنوع من الاحتياط كيلا يفوت الاداء باحتمال عدم ادراك الثاني لا لكونه متعينا قطعا بالدليل
على تعينه لان احتمال العام الثاني قائم خصوصا نظرا الى الاصل وهو البقا فلا يحصل الجزم
بتعين العام الاول فلا يلزم منه عدم صلاحية العام الاول للنفل ولا يظهر التعين المحكوم به
لنوع من الاحتياط في حق الاثم بالتاخير لا في عدم صحة النفل واشار الى الجواب عن الوجه
الثاني لمحمد بقوله وانما كان في الثاني مؤديا تقريره بالمنع ايضا اي لا نسلم انه لو تعين العام الاول
للاداء لما كان مؤديا في العام الثاني وانما يلزم ذلك لو كان تعينه لقيام الدليل القطعي على
ذلك وليس كذلك لانا انما قلنا بتعينه للاداء للشك في ادراك العام الثاني كما ذكرنا
من الاحتمالين فاذا ادركه زال الشك وحصل اليقين بكونه من عمره فصار مما يقوم مقام الاول
في تعينه للاداء للشك في ادراك الثالث **قوله** ومن حكمه ان وقته ظرف فلم يمنع شرعية
غيره فيه فقلنا ان التطوع يصح ممن لم يؤد الفرض خلافا للشافعي رحمه الله ويصح بمطلق
النية علا ان الحالة معينة للفرضية فان الظاهر ان لا يتنفل فيه من لم يؤد فرضه فان عين
النفل بطلت الدلالة بالصريح بخلاف رمضان فان وقته معيار فلا يزاحم فيه فلعدم شرعية
النفل فيه باعتبار المؤدى بل بالنسبة الى الواجب اي من حكم القسم الرابع وهو الحج ان وقته ظرف

94

وجه ٢

وجه ٣

تمسك ابو يوسف

اول وجه

جواب

دا

ليل

ل

٤

مشكل

ثمرة خلاف الاثم

خلاف كرخي

صحيح قول محمد

تمسك محمد بوجوه ٣

وقوف ركن اعظم

مجموع الوقت شهران وعشر

عند الشافعي اذا نوى النفل يقع عن فرضه

لا معيارا لانه ينفصل عن ادائه فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم منه ينفصل عنه وكذلك
وقت الطواف والسعي والرمي وغيرها ومجموع الوقت شهران وعشر من ذي الحجة وهو ليس
بمستغرق للاداء ولو كان معيارا لما انفصل الوقت عن اركانه كوقت الصوم ولان المعيار ما يكون
مقدرا بمقدار العبادة كوقت الصوم لهو وقت الحج بالنسبة اليه ليس كذلك فانه لا مدخل لمرضه
لوقته في معرفته فيكون ظرفا له كوقت الصلاة فلم يمنع شرعيته غير الحج منه اي من وقته كما ان وقت الصلاة
لم يمنع شرعيته صلاة اخرى فيه فلذلك قلنا ان الحج التطوع يصح ممن لم يؤد الفرض ويقع عما نوى
وهو التطوع لا عن الفرض خلافا للشافعي فانه قال اذا نوى النفل يقع عن الفرض وتلغو نية النفل
لان امر الحج عظيم لاشتماله على زيادة مشقة لا يشتمل عليها غيره من العبادات ولهذا لم يجب في
العمر الا مرة فيحمل المكلف عن التطوع مع تحقق وجوب الفرض في ذمته صيانة لحجة الاسلام عن الفوت
واشفاقا عليه فان الاشتغال بالنفل مع احتمال المشاق العظيمة وترك حجة الاسلام بعد التمكن مع ان
تركه موجب لاستحقاق العقاب وثواب الفرض اكثر من ثواب النفل من السفه والسفيه يستحق
الحجر في امور الدنيا كالمبذر صيانة لماله ففي امر الدين صيانة لعبادته ودينه اولى فتلغو
نية النفل تحقيقا لمعنى الحجر وبقي اصل نية الحج وبه تتأدى منه العبادة ونحن نقول الوقت
ليس بمستغرق للفرض فلا ينافي غيره كوقت الصلاة ووجوب تعجيله لا ينافيه فصلاحية الوقت
لغيره كوجوب تعجيل الصلاة في اخر الوقت لا ينافي صلاحية الوقت لغيرها واما الحجر عن النفل كما
قال الشافعي فليس بصحيح لعود الشيء على موضوعه بالنقض لان المقصود منه الاشفاق عليه
وصيانة حجه عن الفوات وفي حجره تفويت هذا المقصود في الحقيقة لان الحجر يوجب سلب
اختياره وهو يقتضي ان لا يكون فعله عبادة لانها اختيارية فلا تتحقق بدون الاختيار فيكون
في الحجر ابطال عمله فمتى حجر عن النفل لا يقع عنه ولا عن الفرض لانه بنية النفل معرض عن
الفرض فلا يتأدى مع اعراضه عنه وصلاحية الوقت لغيره فلزوم الجبر ووقوع العبادة
بغير اختياره غير جائز فيكون في حجره ابطال عمله بالكلية وذلك اضرار لا اشفاق عليه واشار
بقوله ويصح بمطلق النية الى الجواب عما يقال لو كان وقت الحج ظرفا لما صح حجة الاسلام بمطلق
النية لعدم تعينه وشرعية غيره فيه كوقت الصلاة وكان ينبغي ان يجب تعيين نية الفرض
كما يجب في الصلاة اجماعا او عما يقال لما صح حجة الاسلام بمطلق النية وتأدى الفرض به مع
عدم قصد الفرض دل على ان تعيين الفرض ساقط فجاز ان يتأدى بنية النفل لكونه
ملغا بحجره عن النفل فيبقى مطلق النية وبه يتأدى الفرض تقرير الجواب ان الفرض انما يصح
بمطلق النية ولم يحتج الى التعيين صحة الفرض بدلالة الحال بناء على ان حالة المكلف معينة
للفرض ودالة على كونه مقصودا له لان الظاهر من حال من لم يؤد الفرض ان لا يختار النفل
على الفرض مع كونه في ذمته وهو اهم من النفل واكثر ثوابا منه لا لان تعيين الفرض ساقط
عنه لكن هذه الدلالة الحالية انما يمكن اعتبارها اذا لم يوجد صريح بخلافها واما اذا وجد
فلا يمكن اعتبارها لان الصريح راجح على الدلالة فلا اعتبار لها مع وجود الصريح بتعيين النفل
والاعراض عن الفرض فبطلت الدلالة فلم يتأد الفرض به ولم يكن مثل الاطلاق لعدم
اشتماله على ما ينافيه واشتمالها على ما ينافيه ثم اشار الى الفرق بين نية النفل في الحج وبنية النفل

ج

فرق

95

كامل قاصر

المنفرد

تقسيم الاداء والقضاء

بيان

جب

اقسام ٤

توقيت الاداء

في الصوم حيث يتأدى فرض الصوم بنية النفل دون الحج مع وجود الصريح المنافي لنية
الصوم الفرض ودلالة حال المكلف ارادة الفرض ورديه النقض المذكور بين مطلق
النية وبنية النفل تقريره ان وقت صوم رمضان معيارا وله لا يحتمل غيره لعدم شرعيته
غيره فيه فلا مزاحم له في وقته فلغت نية النفل فيه لا باعتبار حال المؤدي بكسر الدال
وهو المكلف حتى يقال بان تصريحه بالنفل يوجب بطلان دلالته الموجبة لكون نية النفل
لغوا بل باعتبار وصف الواجب المؤدى بفتح الدال وهو الصوم الفرض لكونه متعينا للمشروعية
في وقته فيلزم منه بطلان نية غيره من النفل وغيره لكونها نية امر غير مشروع فيه فاذا
بطلت نية صفة النفل بقي مطلق نية الصوم المشروع فانصرف الى الفرض لتعينه في الوقت ووقت
الحج ليس كذلك فانه قابل للنفل وانصراف مطلق النية الى الفرض بدلالة حال المؤدي
لا لمعنى في الواجب المؤدى فبطلت تلك الدلالة بالتصريح بالنفل فافترقا **قوله** تقسيمان على
اصولنا الاداء في الوقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي وفي غير الوقت مطلقا والقضاء في الوقت
الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وفي غير الوقت مطلقا ومن الاداء كامل كصلاة الجماعة وقاصر كما
حيث سقط الجهر وكالمسبوق ويشبه بالقضاء كاللاحق النائم والمحدث يتوضأ ويعود بعد فراغ
امامه فانهم قالوا في مسافر اقتدى بمثله في الوقت فنام حتى فرغ الامام ثم سبقه حدث فدخل مصره
للوضوء والوقت باق يقصر ولو تكلم اتم ولو لم ينم او كان مسبوقا اتم ولو تكلم ايضا والاصل
انه مؤد باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه يقضي ما به انعقدت له تحريمته
بمثله فوجب بالسبب الموجب للاصل فما لم يتغير الاصل لم يتغير المثل فاذا لم يفرغ فوجد من
المقتدي ما يوجب اكمال صلاته تمت بدخول المصر لكونه مؤديا في الوقت وان وجد بعد فراغه
فلاعتراض الكمال على القضاء لا يغير عن وصف الاداء كما لو وجد المغير بعد خروج الوقت واذا تكلم بطل
معنى القضاء فعاد الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق لانه مؤد ولهذا فان
اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو والمسبوق يأتي بهما لانه قاض ما التزمه لا بتحريم الجماعة لما
بين كل واحد من العبادة الموقتة وغير الموقتة اشار الى تقسيمها الى القضاء والاداء باعتبار الا
تعينها او مثلها وانما اخر هذا التقسيم عن التقسيم باعتبار الموقت لتوقف معرفة اقسامه على
معرفة الموقت وغيره لان كل واحد من الموقت وغيره منقسم الى الاداء والقضاء وانما خص هذا
التقسيم باصولنا مع ان تقسيم العبادة الى الاداء والقضاء مذكور في كتب الشافعية ايضا لان التقسيم
على هذا الوجه وهو اعتبار الاداء والقضاء في كل من الموقت وغيره واعتبارهما في حقوق الله
تعالى وفي حقوق العباد وتقسيم كل منهما الى اقسام ثلاثة كما سيأتي ولم يوجد في اصولهم وقد
مر ان العبادات على نوعين موقتة وغير موقتة وكل واحد منهما ينقسم الى الاداء والقضاء
فالاقسام الحاصلة بهذا الاعتبار اربعة اداء الموقت وغيره وقضاء الموقت وغيره فالاداء في الوا
الوقت هو الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي الذي عينه الشرع له كاداء الصلوات
الخمس في وقتها والاداء في الواجب غير الموقت كحجة التلاوة والزكاة والعشر وصدقة الفطر
هو الاتيان بعين الواجب مطلقا في اي وقت شاء في عمره غير مقيد بوقت لان جميع العمر فيه
بمنزلة الوقت في الموقت هذا على مذهب من يقول بان الامر المطلق لا يقتضي الفور ظاهر

وكذا عند بعض القائلين بالفور فانهم وان اوجبوا الفعل في اول اوقات الامكان
لكنهم غير قائلين بانه قضاء بالتاخير وعند الباقين منهم يصير قضاء بالتاخير لان
اول اوقات الامكان عندهم وقت معين له كوقت الصلاة فلا يكون الواجب عندهم
الا موقتا وكلامنا فيمن يقول بكونه غير موقت ايضا وقضاء الواجب الموقت هو الاتيان
بمثل الواجب خارج وقته الشرعي كاتيان الصلاة في غير اوقاتها الخمس وقضاء الواجب غير
الموقت هو الاتيان بمثل الواجب مطلقا اي في وقت ما من اوقات عمره غير موقت بوقت
كالقيمة في المغصوب الذي ليس له مثل او قيمة له مثل ولكنه انقطع عن ايدي الناس
ولابد من قيد من اخرين وهو ان يقال هو اتيان مثل الواجب من عنده استدراكا
له لانه لو لم يكن من عنده لا يكون كصرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر وكذا
لو لم يكن الا بنية ذلك الواجب لا يكون قضاء كاتيان النافلة المماثلة للواجب
لا بنية ذلك ثم الاداء ينصرف الى كامل وقاصر وشبيه للقضاء فالكامل المحض هو
المشتمل على جميع اوصافه الواجبة والمرغوبة كالصلاة بجماعة الرجال في المكتوبات
والوتر في رمضان لا في غاية النوافل والسنن والوتر في غير رمضان فان الجماعة
فيها صفة نقص والاداء القاصر المحض هو الذي يفوته بعض صفاته الواجبة كصلاة
المنفرد فانها قاصرة لفوته وصف مطلوب شرعا وهو الجماعة والدليل على نقصانها
سقوط وجوب الجهر بالقراءة فيها لانه اذا لم يجب جهر القراءة فيها مع وجوب الجهر بها في
الصلاة بجماعة كان ثوابها اقل من الصلاة بجماعة لان ثواب الواجب اكثر من ثواب
غيره فقيل لا نسلم ان عدم وجوب الجهر في صلاة المنفرد يدل على كونها اقل ثوابا وانما
لزم ذلك لو كان الجهر فيها صفة كمال وهو ممنوع بل الاخفاء فيها صفة كمال فلا يكون
عدم وجوبه فيها موجبا للقصور واجيب بان الجهر للمنفرد افضل فلو كان صفة
نقصان لكان تركه افضل وهذا لان اسماع نفسه ايضا مطلوب كاسماع غيره
الجماعة والى هذا اشار القدوري بقوله ان شاء جهر واسمع نفسه فعلى الاداء المنفرد
ينبغي ان يكون كاملا لان الكمال باتيان جميع ما وجب واداء المنفرد كذلك لان
الجماعة والجهر في صلاته غير واجب فلا يخل بكمال الواجب غاية الامر ان
الاداء بالجماعة يكون اكمل فلا ينافي الكمال كاداء الشاة الوسط في الزكاة كامل
وان كان اداء الجيد اكمل واجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فتركها
يخل بالكمال خصوصا عند من يقول بانها فرض عين او فرض كفاية او واجبة فلو
اعتبرناها بالنظر الى الاقوال كلها كانت في مرتبة الواجب او اعلى منه وكذا صلاة
المسبوق وهو الذي لم يدرك اول الصلاة مع الامام قاصرة لانه منفرد في اداء ما سبق
لان الاقتداء به فيما فرغ منه غير متصور وقد سبق ان صلاة المنفرد قاصرة
ولكن اداء المسبوق في القصور دون اداء المنفرد المطلق لان صفة الجماعة متحققة ههنا
في البعض ولانه وان كان منفردا فيما سبق لكنه مقتد فيه حكما باعتبار التحريمة لانه
ادرك التحريمة مع الامام وهي شيء واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به لانه بان حكما فلا

يصح الاقتداء به فصح اداء الاداء المشبه للقضاء كصلاة اللاحق اي المقتدي الذي
اقتدى بالامام فنام في الصلاة ثم استيقظ بعد فراغ الامام او سبقه حدث فذهب وتوضأ
واعاد بعد فراغ الامام ليتم صلاته فكل منهما لاحق وهو الذي ادرك اول الصلاة
وفاته الباقي ففعله اداء باعتبار كونه واقعا في الوقت شبيه بالقضاء باعتبار انه استدراك
لما التزم الاتيان به مع الامام بعد فراغه وفواته معه لكن جهة الاداء باعتبار اصل
الفعل ووقوعه في وقته وجهة القضاء باعتبار وصفه وهو الجماعة والثابت باعتبار الذات
راجح لان الوصف تابع له فصار اداء اشبه بالقضاء دون العكس ولما كان فعله يشبه القضاء
ومعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء كان اللاحق في حكم المقتدي دون المنفرد حتى لا يلزمه
القراءة وسجدة السهو لو سهى كالمقتدي فكان حضور صلاته دون صلاة المسبوق
لان المسبوق في اداء ما سبق منفرد واللاحق مقتد حكما لانه قاض لما ادركه مع
الامام والقضاء يقوم مقام الاداء فيكون بعض صلاته وهو ما اتى به مع الامام كاملا
حقيقة وبعضه وهو ما اتى به بعد فراغه كاملا حكما وما اتى به المسبوق بعد
فراغ الامام ليس بكامل لا حقيقة ولا حكما ثم اشار المصنف الى ان فعل اللاحق بعد
فراغ الامام شبيه بالقضاء دون فعل المسبوق بتفريع المشايخ عليه فانهم قالوا في
مسافر اقتدى بمثله اي بمسافر آخر في الوقت فنام المقتدي خلف الامام حتى
فرغ الامام من صلاته ثم استيقظ وسبقه حدث فدخل مصره للوضوء والوقت
باق فانه يتم تلك الصلاة اي يصلي ركعتين ولا يتمها اربعا بسبب دخول مصره
لانه قاض لما فاته مع الامام والقضاء لا يتغير من القصر الى التمام بالمغير كدخول المصر ونية
الاقامة ولو تكلم هذا المسافر المقتدي بعد دخول مصره اتم الصلاة اي يصليها اربعا
لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة مع الامام بالمفسد وهو الكلام
فصار مؤديا بانفراده والوقت باق فيتغير فرضه بالمغير فيجب عليه الاتمام ولو تكلم
هذا المسبوق حتى فسدت صلاته التي ادرك بعضها مع الامام اتم ايضا لانه مؤد
استدل اولا بتفريع المشايخ على كون فعل اللاحق شبيها بالقضاء دون فعل المسبوق
ثم اشار الى المعنى المؤثر في كون فعله شبيها بالقضاء فقال والاصل انه اي اللاحق
مؤد في اتيان ما فرغ الامام منه باعتبار الوقت لان اتيان الفعل الموقت
في وقته اداء لكنه قاض لما فاته باعتبار فراغ الامام لانه بالاقتداء التزم
اتيان الصلاة مع الامام فاذا فرغ ولم يات بها معه فقد فات عنه ما التزمه
معه بالتحريمة فكانه فيما ياتي به بعد فراغ الامام يقضي ما انعقد له تحريمته
بمثله لا بعين ما التزمه لان الملتزم هو الاتيان بها خلف الامام حقيقة وبعد
ما فرغ لم يبق حقيقة فكان مثلا له استدراكا له عند فوته فيكون قضاء له
بمثله بهذا الاعتبار والباقي بمثله متعلقة بقوله قاضيا وانما قال كانه يقضي
لانه ليس بقاض حقيقة من جميع الوجوه لقيام الوقت بل من الوجه المذكور واذا
كان قضاء لما فات عنه فوجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الاداء كما

علم ان القضا يجب بما يجب به الادا لانه خلف عنه انما يجب عند فواته فيدور
معه في التنبيه وعدمه ما لم يتغير الاصل وهو الادا لم يتغير المثل لان الخلف
لا يفارق الاصل ثم اشار الى ترتيب الفروع بعد تقرير الاصل فقال فاذا
لم يفرغ اي الامام من صلاته فوجد من المقتدي قبل فراغه ما يوجب
اكمال صلاته من دخول مصر او نية اقامته تمت اي صلاته لكونه خلف
الامام حقيقة فكان مؤديا حقيقة وكانت صلاته قابلة للتغير من القصر
الى الاكمال لزوال المانع من التغيير وهو كونها قضا من وجه كما لو نوى الامام
الاقامة او دخل مصره فانه يتم صلاته فكذا المقتدي وقوله بدخول
مصره متعلق بقوله فوجد اي وجد بدخول مصره ما يوجب اكمال الصلاة
وقوله كونه مؤديا في الوقت تعليل لقوله تمت والظاهر ان اصله لكونه
مؤديا في الوقت والادا محل للتغيير وسقط اللام من الكاتب او هو منصوب
على انه مفعول له لقوله تمت لانه في معنى قوله صار مكلفا بالاتمام فكان قوله
كونه فاعلا لفعل معلل لفاعل الفعل المعلل ومقارنا له في الوجود فيجوز
حذف اللام عنه وان وجد اي من المقتدي ما يوجب اكمال صلاته بعد فراغ
الامام لا يوجب الاكمال لان اعتراض ما يوجب الاكمال على القضا لا يغير
عن وصف الادا وهو القصر فان المراد بالادا هو ادا ما التزمه مع الامام
والملتزم هو القصر والمغير انما يعمل في الادا دون القضا فالم يتغير الادا الذي
هو الاصل لم يتغير خلفه وهو القضا فصار كما لو وجد المغير وهو المرجب
للاكمال بعد خروج الوقت وصيرورته قضا محضا واذا تكلم هذا
اللاحق بطل معنى القضا لبطلان التحريمة التي عقدها مع الامام بالتكلم
فعاد فعله الى الادا المحض لقيام الوقت فيقبل تاثير المغير منه فيتغير
به لقيام الوقت بخلاف المسبوق فانه يتغير صلاته بوجود المغير سوا
كان بعد فراغ الامام او قبله وسوا تكلم او لم يتكلم لانه مؤد ادا قاصرا
فيكون المغير وهو دخول المصر او نية الاقامة معترضا على الادا فيتغير
الى الاكمال وانما سمي قاضيا في قوله عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا
مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام
لا باعتبار حاله ولهذا اي لاجل ان اللاحق قاض لما فات مع الامام
والمسبوق مؤد لا يقرا اللاحق ولا يسجد للسهو ان سها لانه لما صار
قاضيا كان كالمقتدي فلا ياتي بهما والمسبوق ياتي بهما لانه
منفرد فيما ياتي به مع الامام لانه مؤد له لا قاض لانه لم يلتزم به مع
الامام ومن ذلك لانه قاض ما انعقد له احرام الجماعة تعليل
لقوله فان اللاحق لا يقرا ولا يسجد للسهو لا لقوله والمسبوق ياتي
بهما **قوله** تقسيم ومن القضا ما هو بمثل معقول

كتقضا

كتقضا الصوم والصلاة بمثلهما مع سقوط شرف الوقت وغير معقول
كالفدية في الصوم وثواب الانفاق في الحج فالثلثة قائمة نصا
فدية طعام مسكين ودين الله احق ان يقضى فيقتصر عليه ولهذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ادى خمسة زيوفا عن جياد في الزكاة
يجوز لان الجودة لا مثل لها صورة ولا معنى لعدم التقوم
فسقطت وكذا لا يقضي الوقوف ولا الرمي ولا الاضحية فان قيل
اوجبتم التصدق بالعين او القيمة قلنا تثبت التضحية قربة بالنص
مع احتمال ان تكون التصدق باحديهما اصلا لانه هو المشروع
في الاموال نقل الى التضحية واحتمل العكس وهو الظاهر فصار
اليه عند القدرة واذا بطلت تعينت الصدقة احتياطا لانه مثل
بالاصل من وجه ومنه قضا ما لا يشبه الادا كمن ادرك الامام
في العيد راكعا يكبر وان كان موضعه قد فات بلا مثل واقتضى
القياس السقوط الا ان للركوع تشبيها بالقيام فكانه مدرك
مكانه فيثبت احتياطا ولهذا احتسب تكبيرة الركوع منها وليست
في حال محض القيام وكقضا السورة الفائتة من الاوليين في
الاخريين لكون الصلاة محل القراءة احتياطا بخلاف الفاتحة لان
شرعيتها في الاخريين احتياط فلم يمكن صرفها اليها عليه ولم يمكن
اعتبار تصحيح الادا لانه مشروع اذا فيتكرر والسورة لا تجب قضاء
لانه لا تسعان في الاخريين ليصرفها الى ما عليه واذا وجبت تبعا
لمعنى الادا فافترقا **قوله** الثاني الى تقسيم القضا الى ثلاثة اقسام
احدها ما هو قضا بمثل معقول بان يدرك بالعقل مماثلته للفائت
كقضا الصوم والصلاة بمثلهما فان مماثلة الصلاة للصلاة والصوم
للصوم معقولة لنا في جميع الاركان والصفات مع سقوط شرف الوقت
فانه ليس في وسع المكلف اتيانهما خارج الوقت قضا مع كونهما في الشرف
مثل اتيانهما في وقتهما اداء فلولا سقوط شرف الوقت للعجز لما كانا
مثلين لما ثبت ان من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
كله وثانيها ما هو قضا بمثل غير معقول اي غير مدرك مماثلته
بالعقل للجزم لانه مخالف للعقل في نفس الامر لان العقل الصحيح من حجج الله
تعالى وحججه لا تتناقض فلا يرد الشرع بما ينكره العقل كالفدية شرعت خلفا
عن الصوم عند العجز المستدام كعجز الشيخ الفاني ومن هو بمعناه والفدية والفدا
البدل الذي يتخلص به الانسان عن مكروه توجه اليه وفدية الصوم نصف
صاع من بر او صاع من غيره ومماثلتها للصوم غير مدركة لنا بالعقل لا صورة وهو
ظاهر ولا معنى لان الصوم عبارة عن الامساك عن شهوتي البطن والفرج وتجويع النفس

والفدية دفع حاجة الفقير واشباعه بتنقيص المال ولا شك في عدم المماثلة
بينهما بالنسبة الى عقولنا وكذا ثواب الانفاق في الحج على من يحج عنه عند عجزه عن
ادائه بنفسه عجزا مستمرا الى الموت في الحج الفرض كعجز الشيخ الفاني ومن بمعناه قائم مقام
الحج بنفسه فانه جواز عرف بحديث الخثعمية وهو وارد في عجز الشيخوخة وهي دائمة
لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر استمرار العجز بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بنفسه
وفي التطوع لا يشترط العجز بنفسه لان مبناه على التوسع ولا شك ان مماثلة ثواب
الانفاق للحج غير معقولة لنا لان الحج افعال مخصوصة والانفاق بذل مال الغير ولا
مماثلة بينهما بالنسبة الى عقولنا واختلف اصحابنا فيما يحصل للامر عند
الاحجاج فذهب عامتهم الى ان للامر ثواب النفقة ويسقط به واجب الحج عنه
فاما الحج فيقع عن المامور به وهي رواية عن محمد لان الحج عبادة بدنية ولا
تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب
عليه وانما يسقط الحج عنه اما لان الانفاق سبب لاداء الحج فاقيم مقام المسبب
عند العجز او لان الواجب عليه الانفاق في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن ادائه
بنفسه بقي عليه ما يقدر عليه وهو الانفاق والدليل عليه انه تشترط اهلية
النائب لصحة الافعال حتى لو كان ذميا او صبيا لا يجوز ولو كان الفعل منتقلا الى
الامر لشرطت اهليته دون اهلية النائب كما في الزكاة وقيل الحج يقع عن الامر وهو
ظاهر المذهب على ما اختاره شمس الائمة لان ظاهر الاخبار الواردة في هذا الباب
تدل عليه كقوله عليه السلام في جواب الخثعمية السائلة حجي عن ابيك واعتمري
وقوله عليه السلام لرجل قال يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزيني ان احج عنه قال
نعم فدل على ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا اشترطت نية الحج عنه ولو نوى الحج عن
نفسه ضمن واختار المصنف القول الاول حيث جعل ثواب الانفاق قضاء الحج بمثل غير معقول
ولا يستقيم ذلك على القول الثاني لان الفعل اقيم فيه مقام الفعل دون الانفاق واذا
ثبت ان المماثلة بين الصوم والفدية وثواب الانفاق والحج قائمة قضاء اي ثابتة
بالنص اما بين الفدية والصوم فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين اي على الذين لا يطيقونه فحذفت كلمة لا للظهور كما في قوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا اذ البيان للهداية دون الضلال
وقوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي ان لا تميد فيفيد النص
كون الفدية خلفا عن الصوم فلا تكون الاية منسوخة وقيل هي منسوخة
ومعناها وعلى المطيقين للصوم الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام
مسكين وكان هذا في بدء الاسلام حيث فرض عليهم الصيام ولم يتعودوه
فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار بالفدية ثم نسخت فلا تكون مشروعية الفدية في الصوم
ثابتة بالنص بل بالاجماع واما بين ثواب الانفاق والحج فبقوله عليه السلام للخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان
ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه قال لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك

اختيار المصنف قول الاول

حذفت كلمة لا

فقالت نعم

فقالت نعم قال فدين الله احق اي احق ان يقبل لان الله تعالى اولى ان يقبل من العاجز بفعل
غيره او بالانفاق المعقود عليه وقيل فدين الله احق بالقضاء واليه اشار بقوله فدين الله احق
ان يقضى وفي رواية اما كان يقبل منك بزيادة ما وهو مشكل لان كلمة نعم لا تصلح جوابا عند زيادة
كلمة ما لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فتصير تقدير الكلام على هذا نعم لا يقبل
فيفسد المعنى وكان المناسب في الجواب كلمة بلى كما في الست بربكم قالوا بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي
فالرواية الاولى هي الصحيحة وكذا الرواية في قولها ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسي
واؤدي الافعال عنه فعلى هذا لا يصح التمسك به على ان الانفاق قام مقام الحج الا ان تثبت ان
اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي رواية ان احج عنه بضم الهمزة وكسر الحاء اي اقيم احدا
ان يحج عنه بالانفاق عليه فيصح التمسك به على ذلك واذا كانت المثلية ثابتة بالنص فيقتصر
عليه اي فيقتصر ثبوت المماثلة فيما لا يعقل على ما ورد فيه النص ولا يمكن اثباتها بالراي
والقياس لكونها غير معقول المعنى فعلى هذا كل فائت لا يدرك مثله بالعقل ولم يرد فيه نص
لمماثلة لشيء يسقط ويبقى الاثم على المكلف ان قصد تفويته لان ايجاب القضاء انما يكون بالمثل
لانه عبارة عن الاتيان بمثل الفائت وايجاب المثل يتوقف اما على ادراك العقل المماثلة ليمكن ايجابه
بالسبب الاول او على ورود السمع بالمماثلة واذا انتفى كل منهما انتفى القضاء فتعين الاسقاط كتكبيرات العيد
في اركان الصلاة لا يضمن شيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا
ولهذا اي لاجل ان ما لا يعقل له مثل ولم يرد النص بالمماثلة لم يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف
اذا ادى المكلف خمسة زيوفا فكان خمسة جيادا في الزكوة جاز بمعنى سقوط الواجب به لكنه يكره لقوله
تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية ولا يجب شيء في مقابلة الجودة لان المؤدي قد لزم بصيرورته
صدقة لا يمكن فسخها واستردادها من الفقير ليعطي عوضها ولم يمكن القول بضمان الجودة وحدها لانه
لا مثل لها صورة ومعنى لعدم تقومها عند مقابلتها بجنسها ولم يرد نص بمماثلة شيء لها فلم يمكن ايجاب
قضائها فسقطت وكذا لا يقضى الوقوف بعرفة اذا مات ولا رمي الجمار ولا الاضحية اذ ليس لهذه
الامور مثل معقول ولم يرد نص لمماثلة شيء لها ووجوب الدم ليس باعتبار انه مثل الرمي فلا
يكون بطريق القضاء بل هو لاجل جبر نقصان تمكن في النسك بترك الرمي كوجوب سجدة في السهو
في الصلوة لجبر نقصان تمكن فيها بالسهو لا بقضاء شيء فات بدليل وجوبهما بزيادة شيء من جنسها ولو كان
بطريق القضاء لما وجب في الزيادة اذ القضاء لا يتصور في الزيادة واشار بقوله فان قيل الى
النقض الوارد على ما ذكر من القاعدة وجوابه عنه بتقرير النقض ان الاضحية لا مثل لها عقلا لانها اراقة
وليس لها قربة هي مثل الاراقة عقلا ولم يرد نص بمماثلة شيء لها وقد اوجبتم التصدق بعين الشاة المعينة
للتضحية بالنذر او شراء الفقير بنية التضحية اذا كانت باقية بعد ايام النحر او بقيمتها اذا كانت مستهلكة
او بقيمتها على الغني اذا لم يضح بها حتى مضت ايامها فما ذكرتم بان ما لا يعقل مثله ولم يرد به نص
يسقط عند الفوت ولا يجب فيه قضاء سقط بهذا مع ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها ليس مثلا
للاراقة صورة ومعنى فتقرير الجواب بانا لا نسلم الانتقاض بالايجاب المذكور وانما ينتقض به لو كان
الايجاب باعتبار كونه قضاء للاضحية وليس كذلك فان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى
والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك من الاحاديث لكنها يحتمل ان لا تكون

بزيادة

جبر نقصان

التضحية اصلا ويكون الاصل هو التصدق باحدهما اي بعين الشاة او بقيمتها لانها متعلقة بالمال في التصدق هو الاصل المشروع في العبادات المالية كالزكوة لان العبادة فيها مخالفة هوا النفس بازالة المحبوب عن يده وذلك يحصل بالتصدق الا ان الشرع نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم في ايام النحر او ازالة الملك على الاختلاف في ذلك لتطييب الطعام على الناس لانهم اضياف الله يوم العيد ولهذا كره الصوم والاكل قبل الصلوة ليكون اول التناول من طعام الضيافة ومن عادة الكريم بان يضيف باطيب الطعام عنده ومال الصدقة صار من الاوساخ لازالة الذنوب كالماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولهذا حرم على النبي عليه السلام لبني هاشم ان الله حرم عليكم اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس وكذا حرم على الغني لعدم حاجته وانما ابيح للفقراء لحاجتهم وهو من خصائص شريعتنا ولهذا كانت تاكلها النار في شرائع من قبلنا فاذا صار من الاوساخ فلا يليق بالكريم ان يضيفهم بالخبيث فنقلت القربة من التصدق الى الاراقة ليتنقل الخبث الى الدم او تنجي اللحوم طيبة وكما احتمل هذا احتمل العكس وهو ان يكون معنى التضحية اصلا ومقصودا بالايجاب وهو الظاهر الراجح لورود النص فيها راي التضحية التي هو الاصل الراجح عند القدرة عليها في ايام التضحية لبينها ولم يعتبر احتمال الاصالة هذا الموهوم لان الموهوم في مقابلة المتيقن المنصوص عليه كالمعدوم فاذا بطلت اي فاتت التضحية المتيقنة بفوات وقتها تعينت اصالة الصدقة المحتملة للاعتبار فوجب اعتبارها احتياطا لاحتمالها الاصالة وان كان موهوما عند فوات المتيقن به حتى لو كان هو الواجب فقد صار مؤديا والا لكان برا مبتدا ولا ضرر في ذلك فوجوب التصدق بهذا الطريق وهو انه اصل من وجه لا على انه قضا للاضحية فلا ينتقض ما ذكرنا به ومنه اي من القضا وهو القسم الثالث من اقسامه قضا يشبه الاداء كمن ادرك امام في صلوة العيد حال كونه راكعا فانه يكبر للافتتاح قائما ثم ان كان رجا به يدرك الامام في الركوع ولا يفوته صح اذا اتى بتكبيرات العيد قائما يكبر قائما ثم يركع ليكون التكبيرات في محله وهو القيام من كل وجه وهذا وان كان استعمالا لانقضا ما سبق قبل فراغ الامام لكنه جوز ذلك كيلا يفوت اصلا وان خاف انه اذا اشتغل بتكبيرات العيد قائما يفوته الركوع مع الامام بان يرفع رأسه قبل فراغه منها فانه يكبر بالافتتاح قائما لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم ياتي بتكبيرات العيد في الركوع ولا يرفع يديه بها لان الرفع سنة ووضع اليد على الركبة ايضا فلا يشتغل بسنة فيها ترك مثلها واذا رفع الامام رأسه قبل فراغه منها يرفع رأسه هو ايضا ويسقط عنه ما بقي من تكبيرات العيد وكان القياس ان يسقط عنه التكبيرات ولا ياتي بها في الركوع كما هو مروي عن ابي يوسف لانها قد فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على اتيان مثلها من عنده قربة في الركوع اذ لم تشرع له في الركوع مثلها فانه لم يرد نص بمماثلة فيها فكان ينبغي ان يسقط ولا يقضي اذ لو عاد الى الركوع كالقراءة والقنوت وتكبيرات الافتتاح لا تنقضي في الركوع حتى لو نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بهما في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع الا ان للركوع شبها بالقيام حقيقة لان القيام هو الانتصاب وهو باق في الركوع باستواء النصف الاسفل اذ الفرق بين القيام والقعود انما يتحقق بالاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما والكبر فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا او هو الاحدب والشيخ المنحني وكذا حكما لان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه صار مدركا لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها فدل على ان للركوع حكم

زيادة المحبوب من يده

قربة من تمليك العين

مال الصدقة من الاوساخ

خصايص شرعنا

قضاء

كيفية قضاء تكبيرات العيد

ورضع اليدين

حكم احدب وشيخ منحني

وانما ابيح

القيام لوجوب المشاركة بين الامام والمؤتم في القيام واذا كان الركوع مشابها للقيام حقيقة وحكما وكان القيام محل التكبير حقيقة فيكون الركوع محله حكما فكان مدركا محله اي كانه مدرك لمحل التكبير فيأتي بها في الركوع احتياطا لان العبادة مما يحتاط في اثباتها فتثبت به شبه الاداء ولهذا اي لاجل ان للركوع شبها بالقيام يحسب تكبيرة الركوع منها اي من تكبيرات العيد وليست اي تكبيرة الركوع في حال محض القيام فانه قال محمد يكبر وهو يهوي وهذا الحج مما روي عنه انه يكبر ثم يهوي لانه حينئذ يخلو حال الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ويؤيده حديث ابي هريرة انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوي واذا كان الركوع محلا له كان محلا لما هو من جنسه ايضا واما كان قضا يشبه الاداء دون العكس لان جهة القضاء بالنظر الى الحقيقة لفوات محلها الحقيقي وهو القيام وجهة الاداء بالنظر الى كون الركوع مشابها للقيام وما هو باعتبار الحقيقة راجح عن التشبيه فكان قضا شبيها بالاداء دون العكس ومن امثلة القضاء الذي يشبه الاداء قضاء السورة في الاخريين اذا فاتت في الاوليين اما كونه قضا فلان الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القران في الاوليين قراءة في الاخريين اي ثبوت حكم القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وما روي عن جابر وابي قتادة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر والعصر في الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب فقط فاذا كان محلهما الشفع الاول كان قراءتهما في الشفع الثاني قضا لكونهما عن محلهما واما كونه يشبه الاداء فلان محل القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة يعني الشفع الاول للسورة ليس بدليل قطعي على وجه لا يبقى معه احتمال كون الشفع الثاني محلا لها لكونه خبر واحد فيبقى للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة فكانت القراءة فيه اداء من هذا الوجه فوجب اداؤها فيه احتياطا اعتبارا لهذه الشبهة وان كانت قضا ظاهرا اذ لو كانت قضا من كل وجه لما وجب الاتيان بها لان القضا يتوقف على وجوب المثل عند المكلف ولم يشرع له في الشفع الثاني قراءة السورة نافلة ليصرفها اليه عليه وكان ينبغي ان يسقط فلولا اعتبار جهة الاداء لم يجب ثم اشار بقوله بخلاف الفاتحة الى الفرق بين وجوب قضاء السورة وعدم وجوب قضاء الفاتحة في الشفع الثاني اذا تركها في الاوليين مع كونها دون الفاتحة في الوجوب وقد رتبه على الفاتحة لكونها مشروعة في الاخريين وتقرير الفرق انه اما ان يجب بطريق القضاء او احتمال الاداء لا سبيل الى الاول لان قراءتها بطريق القضاء في الاخريين على سبيل الاحتياط عملا بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلم يكن شرعيتها بطريق النفل حقا له ليمكنه صرفها الى ما عليه لانه يكون تغييرا للمشروع وليس للعبد ولاية ذلك وكذا لا سبيل الى وجوبها باعتبار احتمال الاداء لان الفاتحة شرعت في الاخريين على سبيل الاداء فان قراها مرة رفضت عن الواجب او المسنون الذي ينوى بجهة الوجوب وان قرأها مرتين كان على خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع قيل اذا كانت قراءتها منه على انها قضاء للفائتة ومرة على انها اداء لا يلزم التكرار معنى لان القضاء ينتقل الى محله فلا يبقى في الاخريين الا مرة واحدة اجيب بان التكرار واقع صورة فوجب رعاية الصورة واجبا ايضا فلذلك سقطت الفاتحة ثم اشار الى الجواب بطريق المنع وهو انا لا نسلم ان السورة في الاخريين وجبت قضاء حتى يقال اذا وجب قضاؤها يجب قضاء الفاتحة بالطريق الاولى وهذا لان السورة ليست بواجبة في الاخريين بطريق القضاء لانه لا سورة في الاخريين بطريق النفل ليغيرها الى ما عليه قضا وانما وجب قراءة السورة في الاخريين تتميما لمعنى الاداء لاحتمال كون الاخريين محلا لاداء السورة كما مر ولم يمكن ايجاب الفاتحة في الاخريين بهذا الاعتبار لما ذكرنا فافترقا قوله ويتنوع الى حقوق العباد اما الاداء الكامل فكرد المغصوب واما القاصر فكرد العبد المشغول عنه بالجناية وكاداء الزيف من الدين اذا لم يعلم القابض اداء باصله دون وصفه فلو هلكت بطل حقه عند ابي حنيفة ومحمد نظرا الى استيفاء حقه بالاصالة ولا مثل للوصف صورة ولا معنى فسقط وان ابو يوسف استحسن رد مثل المقبوض وطلب الجياد احياء لحقه واما المشبه بالقضاء

ومن تزوج على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فلو لم يقبض ما حتى ملكها الزوج الا بتسليم اليها لانه عين حقها ولو
في معنى القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فهو عين الحق ومثله حكما ولهذا وجب التسليم اعتبار للعينية
يحكم بالعتق الا بعد التسليم والحكم به لها اعتبار للمثلية وكذا لو اعتقه او كاتبه او باعه قبل التسليم صح اعتبار للمثلية ولعلم
القيمة ولو حكم بالقيمة قبله ثم ملكه للزوج لا يعود حقها فيه قوله لما بين اقسام الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان
امثلة اقسامهما في حقوق العباد وعبر عن الامثلة بقوله تقسيمها اي تقسيم تلك الاقسام وفيه مساهلة اذ ليس هذا
تقسيما لتلك الاقسام بل ذكر امثلة لها فلو قال ذكر امثلتها في حقوق العباد كان اولى اما الاداء الكامل فكرد
المغصوب الى المالك على الوجه الذي غصبه منه وكتسليم المبيع الى المشتري كما ورد عليه البيع فان كلا منهما اذ كامل لكونه
اتيانا بعين الواجب على الوجه الذي وجب واما الاداء القاصر فكرد الغاصب العبد المغصوب مشغولا بالجناية عنده بان غصبه
فارغا عنها ثم جنى عنده جناية يستحق بها رقبته او طرفه او استهلك في يده مالا لانسان فتعلق الضمان برقبته ثم رده اليه
مشغولا بها فان هذا الرد اداء لانه رد عين ما وجب عليه من حيث الاصل لكنه قاصر لان الواجب عليه رده بوصف السلامة
عن الجناية فلم يرده على الوصف الذي ورد عليه الغصب فكان قاصرا وهكذا لو هلك العبد في يد المالك بعد رده اليه
مشغولا بالجناية قبل الدفع بها او قبل بيع العبد في الدين برئ الغاصب ولو دفع بها او قتل بذلك السبب او بيع في
ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بالاتفاق وكاداء الزيف في الدين مكان الجياد اداء لانه اتيان باصل
الواجب اذ الدراهم الزيوف من جنس الجياد ولهذا لو تجوز بهما في الصرف والسلم جاز ولم يكن ذلك استبدالا
بيد لهما قبل القبض حتى يكون حراما لكنه قاصر لفوات الوصف المطلوب وهو الجودة ثم ان كانت باقية فكمن رب الدين ردها
والمطالبة بالجياد وعلم القابض ليس بشرط لكونه اداء قاصرا بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم وانما هو شرط الصحة رد العين
اذا كانت قائمة ورد المثل عند ابي يوسف اذا كانت هالكة فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق
فلو هلكت العين عند القابض حقه في الجودة اصلا عند ابي حنيفة ومحمد فلا يرجع بشيء على المديون لانه استوفى
اصل حقه لانه لما كان اداء باصل صار مستوفيا حقه ولكن بقي حقه في وصف الجودة ولا مثل له صورة ولا معنى اما صورة فظاهر
وكذا معنى لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه ولم يجز ابطال اصل الاداء للوصف الذي هو تبع فسقط لانه لا يمكن تضمينه
وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض والحق غيره وهو ايضا ممتنع لانه لا طالب له فاذا تعذر التدارك سقط للعجز
وهذا قياس واستحسن ابو يوسف رد مثل المقبوض الى المديون والمطالبة بالجياد احياء لحقه في الوصف
لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو المطالبة بقدر النقصان لكذا في الوصف كما في القدر ولو المطالبة
الا انه تعذر الرجوع بالقيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشيء يحكي
عينه وانما يصير مستوفيا حقه باداء الزيوف اذا سقط حقه في الجودة وهو ممنوع وتجوز ان يضمن الانسان نفسه
اذا كان فيه فائدة وهاهنا في تضمينه فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيكون صحيحا كثيرا الانسان بمال
نفسه بالحل واذا تضمن فائدة صح كثيرا مال المضاربة وكسبت عنده المأذون اذا ما لم يغتم ما له عنه فكذا اخذ لو الزيف
ما يرديت المال فعيش فيه ولكنه يروج بين التجار واما الاداء المشبه للقضاء فمثل من تزوج امراة على ابيها وهو مملوك
لغيره استحق قضاء لانه لما جعله مهرا يعتق عليها لانها تملك المهر بنفس العقد كما يملك الزوج البضع بنفس العقد
ولما استحق الاب قضاء بطل ملكها وتبطل عتق الاب ووجبت على الزوج قيمته لانه سمي ما لا وعجز عن تسليمه فوجب
على قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير ابتداء فلو لم يقض بها اي بالقيمة على الزوج حتى ملك اباها بسبب ما لها
كالشراء والارث والوصية وجب عليه تسليمه اليها حتى لو امتنع عنه بعد طلبها يجبر على التسليم ولو امتنعت عن القبول
يجبر عليه لانه عين حقها بالتسمية وكونه ملك الغير لا يمنع صحتها بدليل انه يلزم عليه قيمته اذا انفذ عليه تسليمه فلولا

انها استحقته بالتسمية لما استحقت القيمة عند التعذر ولان القيمة تبع فتستحق عند استحقاق الاصل فتسليمه
اليها بعد الملك والاستحقاق اداء لانه تسليم عين حقها المستحق بالتسمية ولكنه يشبه القضاء لانه غيره حكما لان
تبدل الملك بالانتقال الى المستحق يوجب تبدل عينه حكما فيكون مثل الواجب حكما فيكون قضاء من هذا
الوجه فيكون اداء باعتبار الحقيقة وقضاء باعتبار الحكم فلهذا كان اداء شبيه القضاء دون العكس
والدليل على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما حديث عائشة انها قالت دخل على النبي عليه السلام
واليومة يفور باللحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار البرمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك
لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف
العين فاخرجه اللحم عن كونها صدقة بانتقالها من بريرة اليه بالهدية فاستباح التناول منها ثم اشار الى
التفريع على كون الاب عين حقها حقيقة ومثله حكما بقوله ولهذا اي لاجل كونه عين حقها حقيقة ومثله حكما
وجب اي الزوج تسليمه لها اذا طالبته به ولا يجوز له منعها منه اعتبار للعينية اي اعتبار الكونه عين حقها
حقيقة بالتسمية فيجب على تسليمه اليها عند طلبها ولم يحكم بعتق الاب عليها الا بعد تسليمه اليها او حكم القاضي
به لها عليه اعتبار للمثلية اي لكونه مثل حقها حكما فلا يصير ملكا لها قبل التسليم اليها او حكم القاضي به لها
وما لم يوجد احدهما بقي على ملكه فلم يعتق عليها لعدم ملكها وهذا العقد وهو ان عقد النكاح حال وقوعه
لم يفد تمليك العبد لها لكونه ملك الغير فلا يتمكن من تمليكها لتزوجها بمال الغير وانما افاد تمليكها مثل مالية
العبد في ذمته فكان المهر حقيقة مقدار مالية العبد لكن ما ثبت مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل
اخر ثبتت مثلا له حقيقة بل مثلا له بالحزر والظن فمتى امكن تسليم عين العبد وهو مثل حقها حقيقة
لا يصار الى غيره لكونه اعدل من القيمة واذا ابقى الحق فلا يصير ملكا لها الا بالتسليم اليها او القضاء قبل احد الامرين
بقي على ملكه فينفذ تصرفاته فيه حتى لو اعتقه او كاتبه او باعه قبل تسليمه اليها او حكم القاضي به لها صح اعتبار للمثلية
فانه لما كان مثلا لحقها دون عين حقها حكما كان ملكا له فنفذ تصرفاته فيه فان قيل كان ينبغي نقض تصرفاته فيه
لتعلق حقها به كما ينقض تصرفات المشتري في الدار المشفوعة لتعلق حق الشفيع بها وتصرفات الزاهد في الموهوب
به قلنا انما لم ينقض تصرفاته لانها لو نقضت لبطل حق الزوج في التصرف لا الى خلف وكونه ينقض يبطل حقها
الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون وفي مسالة الشفيع لو نقض يبطل حق المشتري الى خلف
وهو المهر ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا فكان النقض لكونه الى خلف اولى وفي مسالة الزاهد لا ينقض
تصرفات الزاهد بل يوجر الى ان يفك الراهن ولو حكم القاضي لها بقيمته على الزوج بعد استحقاقه قبل عوده
اليه ثم ملكه الزوج لا يعود حقها في الاب لان حقها انتقل بحكم القاضي من العين الى القيمة وتقرر به فانقطع
حقها عن العبد كمن غصب مثليا فهلك عنده وانقطع مثله فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم قدر على المثل
بعد حق المالك الى المثل لانقطاعه بالحكم وهذا ايضا متفرع على كونه مثلا لحقها لا عينه اذ لو كان عينه
لعاد حقها اليه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع يمينه كما في المغصوب اذا عاد من اباقه
بعد القضاء بالقيمة للمالك بقول الغاصب مع يمينه قوله واما القضاء بمثل معقول فضمنه كامل كالمثل صورة
ومعنى كضمان العدوان وبدل القرض حقيقة للجبر وقاصر كالقيمة فيما له مثل منقطع عدل اليها لفوات المثل
الصوري وعلى هذا ان قطعه ثم قتل يخير وليه عند ابي حنيفة اعتبار للمثل الكامل والقاصر وقالا يقتله فقط
لانه يحقق جهة القطع فات الجناية اليه قلنا قد يكون عليه كما في الاهلاك ما حيط بين القطع فيخير
ولهذا قال ابو حنيفة يوجب القيمة في انقطاع المثل يوم القضاء لان وجوده يحتمل فالقضاء القاصر غير مشروع الا عند
لينقطع به الاحتمال ولهذا لم يضمن المنافع لان المعنى لا يماثلها صورة ولا معنى لعدم التقوم لعدم التفاوت

الاحراز لكونها اعراضا الا ان تقصد بالعقد فتحرز حكما شرعا لقيام العين مقام المنفعة وضمان العقد واجب بالتراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين ولا يمكن فافترقا ولما فرغ من بيان امثلة الاداء في حقوق العباد شرع في بيان امثلة القضاء في حقوقهم فقال واما القضاء بمثل معقول فمنه كامل وهو ما يكون مثلا للفائت صورة ومعنى كضمان العدوان اي مثل ضمان المتلف بالعدوان والظلم كالغصب اذا كان مثليا كالمكيل والموزون او بدل القرض بان يرد المستقرض مثل ما استقرض اما كون بدل المتلف عدوانا قضاء فلانه مثله لا عينه واما كونه كاملا فلانه مثل له صورة ومعنى وهو السابق عند الامكان لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص انه الاموال الامثال متساوية قال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل فيجب رد المثل دون القيمة ولان المقصود من الضمان هو الجبر اصلاحا لما فات بالكسر وهو في المثل صورة ومعنى لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل واكمل تحقيقا للجبر الا اذا تعذر ذلك بان انقطع عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة صيانة لاموال الناس وانما جعل رد المثل في القرض قضاء وفي الدين اداء لان رد العين المقبوض ممكن في القرض فامكن رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو فوت الاصل ولما تسليم عين الدين بغير ممكن لانه وصف في الذمة فلم يمكن جعل تسليم العين فيه قضاء لعدم شرطه فكان تسليم العين كتسليم نفس الدين فكان اداء واما القضاء بمثل قاصر فكالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب لكنه منقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق فحينئذ تجب القيمة بالاتفاق اما كون القيمة قضاء فلانها مثل الفائت معنى وهو المالية لا عينه واما كونه قاصرا فلانها ليس مثلا له صورة وانما يعدل اليها لفوات المثل الكامل لتعذره عند العجز عنه وله القيمة فيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فانها قاصر عند جمهور الفقهاء وعلى هذا اي بناء على هذا الاصل وهو ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد انسان عمدا فقبل برء القطع تخير ولي المقتول بين ان يقطع عنقه ثم يقتله وبين ان يقتله من غير قطع لان القطع ثم القتل مثل كامل لفعله صورة وهو ظاهر ومعنى وهو ازهاق الروح واما القتل بلا قطع فمثل قاصر لكونه مساويا له في المعنى دون الصورة ولكن المثل الكامل سابق فلما استيفاؤه كاملا لكنه جهة فلا يجب عليه فكان له الاكتفاء بالقاصر فكان مخيرا وهذا معنى قوله اعتبارا للمثل الكامل والقاصر بخلاف ما لو كانا خطأين حيث وجب بهما دية واحدة لان المعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لانا لو اتينا فيه عوض المحل وقد تحقق باخذ الدية والواجب في العمد جزاء الفعل فيراعى صورته ايضا وقال الصاحبان له ان يقطعه ولا يقطعه لان قتله بعد القطع محقق لجهة القطع فانه قد يسري الى القتل فيتوقف حكمه على السراية ومتى سرى سقط حكمه وصار قتلا فكان القتل بعد القطع متمما لما يتوقف عليه محققا لمحتمله فالت الجناية الى القتل اي رجعت اليه فكان الفعلان جناية واحدة وهو القتل واشار الى الجواب من طرف ابي حنيفة بقوله قلنا القتل بعد القطع كما يحتمل ان يكون مكملا لاثره كما ذكرتم يحتمل ان يكون علية قائمة بنفسه في الاهلاك ماحية لاثر القطع لا مكملا له كالبرء لان المحل يفوت بالقتل فلا يمكن السراية بعد فوات المحل فيكون القتل من هذه الحيثية ماحيا لاثره ولم علية صالحة للحكم وهو ازهاق الروح فقطعا فوت الاول لانه ليس بموت الى الازهاق لا محالة بل الغالب عدمه فيضاف الحكم الى ما بعد ليتغيه واحتمال كون القطع غير سار ولهذا لو كان القاتل غير القاطع كان القصاص على القاتل خاصة ولو كان تحققا لاثر القطع لا محالة لكان القصاص عليهما ولما احتمل ان يكون مكملا لاثره وان يكون ماحيا له خيرناه بين الوجهين اعتبارا للاحتمالين ولو سلم انه محقق لموجبه وصار الجناية واحدة لكنه معنى لا صورة فان الفعل من حيث الصورة متعدد وهي معتبرة في القصاص فيما يكون جزاء الفعل

بدليل

بدليل قتل جماعة بواحد لتعدد الافعال لكونها يكون جزاء المحل كالخطأ فانه يجب دية واحدة لكون المحل واحدا وان تعدد الفعل من الجماعة وفيما يجري فيه جزاء الفعل فيجوز تعدده فيتخير ولهذا اي لاجل ان المثل الكامل سابق لا يصار الى القاصر الا عند العجز اوجب ابو حنيفة على من غصب المثلي وانقطع مثله عن ايدي الناس قيمته يوم القضاء القاضي بها لا يوم الغصب او الانقطاع لان الواجب على الغاصب المثل الكامل صورة ومعنى ووجوده محتمل بان يصير الى اوان مجيئه والقضاء القاضي وهو القضاء بالقيمة غير مشروع مع احتمال الكامل الذي هو الاصل السابق فلا يصار اليه ولا يكون مشروعا الا عند تحقق العجز ولا يتحقق العجز عند الا بحكم القاضي بالقيمة اذ نه فينقطع الاحتمال فكان وقت ايجاب القيمة وقت الحكم فيعتبر القيمة في ذلك الوقت بخلاف غير المثلي لانه غير مطالب بالمثل بل بالقيمة باصل السبب وهو الغصب ابتداء فيعتبر قيمته عند وجود السبب وعند ابي يوسف يعتبر قيمته يوم الغصب لانه هو السبب وعند محمد يوم الانقطاع لانه زمان الانتقال الى القيمة ولهذا اي لاجل ان شرط القضاء تحقق المثل كاملا او قاصرا فاذا لم يوجد احدهما سقط القضاء لم تضمن المنافع اي منافع الاعيان بالاتلاف بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن الدار اذ لو ضمنها لاوجبها بالمنفعة وهو غير جائز لان المنفعة لا يجب بالمنفعة عند الاتلاف بالاجماع او بالعين وهو ايضا غير جائز لان العين لا تماثل المنافع صورة وهو ظاهر ولا معنى لان العين مال متقوم دون المنافع فان المال ما يمكن صيانته لوقت الحاجة والمنافع فلا يمكن صيانتها ولا احرازها فالتقوم لا يثبت بدونه كالصيد واليه اشار بقوله لعدم التقوم اي لعدم تقوم المنافع كعدم بقائها فلا يمكن احرازها والتقوم يتوقف عليه واشار الى علة عدم بقائها بقوله لكونها اعراضا لا يبقى زمانين فلا يجب ضمانها بما هو مال متقوم لعدم المماثلة كما لا يضمن الجزء المبيت بما هو مال متقوم لعدم المماثلة وهذا لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بالتقوم لانه ليس بشيء وبعد الوجود لا تحرز لعدم البقاء فلا يتقوم لان التقوم لا يسبق الاحراز ثم لما ورد ان يقال بقوله الا ان يعقد وهو استثناء منقطع من قوله فيعدم الاحراز فيما لا يبقى الا اذا قصد المنافع بالعقد فحينئذ يثبت احرازها وتقومها حكما شرعا لا حقيقة الى الجواب عما يقال المنافع قد ثبت لها صفة التقوم في باب العقد مع امتناع بقائها وكذا ينبغي ان يثبت تقومها في الاتلاف في باب العدوان تقرير الجواب انها لما صارت معقودة بالعقد صارت محرزة شرعا لقيام العين مقام المنافع لضرورة حاجة الناس فان حاجتهم ماسة الى شرعية عقد الاجارة ولا بد من محل يضاف اليه العقد فجعلت محرزة حكما على خلاف القياس باقامة العين مقامها واضيف العقد اليها ولهذا لا تجوز اضافته الى المنافع حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا لا يصح وليس مثل هذه الضرورة في ضمان العدوان فيبقى على الحقيقة فلا يقاس العدوان عليه لكونه ثابتا على خلاف القياس ولئن سلم انه موافق للقياس لكن لا يصح قياس العدوان على العقد لتحقق الفرق بينهما لان ضمان العقد انما وجب بالتراضي وللرضا اثر في ايجاب اصل المال بمقابلة ما ليس بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد وفي ايجاب الفضل ايضا كما لو باع شيئا باضعاف قيمته صح العقد ووجب على المشتري الفضل على القيمة لرضاه به من غير ان يكون بمقابلة مال وضمان العدوان يعتمد اي يبتنى على اوصاف العين الذي ورد العقد عليه من الجودة والرداءة بجبر القاضي لا على التراضي فلا بد من المماثلة ليمكن الجبر بذلك ولم يمكن ذلك في المنافع فافترقا اي العدوان والعقد لوجوب الوصف المؤثر في الضمان وهو الرضا في المقيس عليه وعدمه في المقيس وهو العدوان فلا يصح القياس لعدم الجامع قوله واما القضاء بمثل غير معقول فكفدية الصيام يضمن به كالنفس تضمن بالمال ولا مماثلة بين المالك والمملوك ولهذا لم يشرع الدية مع احتمال القصاص لانه مثل مطلقا وهنا عند تعذره صونا للدم عن الهدر ولو شهدوا بالطلاق او الردة او القتل لم يضمن ملك النكاح لعدم التقوم وانما قوم في النكاح تعظيما لخطره والحظر للمملوك لا للملك حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولا تلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول اذا رجع

قضاء في حقوق العباد

قطع يد

قتل بعد قطع ثم قاصر

101

قيمة يوم القضاء

يوم الغصب

يوم الانقطاع

المنفعة لا تضمن

ايجاب تقوم

قضاء بمثل غير معقول

عنه احتج بوجوب ضمان نصف المهر لانه لم يجب بمقابلة البضع الا ترى انه لو وجب مهر المثل كاملا لكن المسمى لا يستحق تسليمه بعد
سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن المال فاشبه الغصب
واما القضاء بمثل غير معقول في حقوق العباد فكغير المال يضمن به اي بالمال المتقوم كالنفس تضمن بالمال وهي
الدية عند القتل الخطأ ولا مماثلة بين المال والنفس صورة وهو ظاهر لعدم المماثلة بين الادمي والابل والدراهم
والدنانير ولا معنى فان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا تساوي بينهما بل بينهما منافاة فلهذا اي لاجل
انه لا مماثلة بين المال والنفس لم تشرع الدية بطريق المثل قضاء مع احتمال القصاص في القتل العمد وامكانه بل يتعين
القصاص لانه اي القصاص مثل للقتل النفس مطلقا اي صورة ومعنى اما صورة فلانه قتل كالاول واما معنى فلان المقصود
بالقتل ليس الا الانتقام والتشفي والقتل الثاني قصاصا مثل الاول في افادة ذلك المعنى ولهذا سمي قصاصا
وفيه مقابلة النفس فكان مثلا كاملا وهو سابق فلا يعدل الى القاصر مع احتماله وانما قيدنا بقوله لم يشرع الدية بطريق
المثل قضاء مع احتمال القصاص احترازا عن وجوب المال بطريق الصلح فانه مشروع مع امكان القصاص بالاجماع
لكنه غير مشروع بطريق انه مثل له عندنا لان موجب القتل العمد هو القصاص عينا ولا يعدل الى المال الا بطريق
الصلح وعند تعذره وهو احد قولي الشافعي وفي قول اخر له موجبه القصاص او الدية والاختيار الى الولي فاشار
الى الجواب عما استدل به الشافعي للتخيير بقوله وهذا اي المال وهي الدية جعل مثلا له خلافا للقياس عند
تعذره اي عند تعذر القصاص حالة الخطأ او عفو بعض الورثة او الصلح او قتل الاب ابنه عمدا حفظا للدم اي لاجل
صيانة دم المقتول عن الهدر لكونه محترما لا يجوز اهداره وقد تعذر القصاص في الخطأ لان القصاص نهاية
في العقوبات الدنيوية فلا يجوز ان يؤاخذ به الخاطئ وهو معذور فيه حيث لم يكن قاصدا له فاوجب الشرع
المال صيانة لنفس المقتول عن الهدر وتخفيفا على القاتل لعذره مراعاة للجانبين لا يكون المال مثلا للادمي
فلا يصلح المال جبرا للفائت فتعين القصاص جابرا فلا يجبر الولي بين المثل المطلق الكامل السابق الموافق
للقياس وهو المثل القاصر الذي هو غير معقول شرع عند تعذر المثل الكامل ولاجل ان ما ليس بمال متقوم لا يكون
مثلا للمال المتقوم يسقط ولا يضمن بالمال قلنا لو شهد شاهدان على رجل انه طلق امراته المدخول بها ثلثا
ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة او قتل رجل منكوحة غير المدخول بها او ارتدت بعد الدخول لم يضمن الشاهد لا القاتل
والمرتدة ملك النكاح للزوج شيئا من المهر بالاتلاف بالشهادة الباطلة والقتل والردة لان ملك النكاح ليس
بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل للزوج في الصور الثلث لانهم اتلفوا
عليه البضع فيضمنون قيمته مثاله وهو مهر المثل قلنا ملك النكاح ليس بمتقوم فلا يكون مثلا للمال صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان ملك النكاح شرع للتناسل وابقاء العالم والازدواج والمال خلق لاقامة مصالح العباد
ولا مماثلة بينهما وهذا التقرير موافق لما في بعض نسخ البديع وهو ولو شهد بالطلاق الثلاث او قتل
او ارتدت ولكن ظاهر ما في النسخ المشهورة يدل على ان مسئلة القتل هو ان يشهد شاهدان على رجل بانه قتل زوجة
غيره ثم يرجعان بعد القضاء عن الشهادة وان مسئلة الارتداد هي ان شهدا عليها بالردة ثم يرجعان عن الشهادة
بعد الحكم بها لانهما عطفهما على الطلاق في قوله ولو شهدا بالطلاق فيكون العامل وهو قوله شهد عاملا فيهما
بتقدير حرف الجر فيهما اي شهدا بالردة وشهدا بالقتل ثم رجعا لم يضمن الشاهدان في الصور الثلث لان ظاهر كلامه
ان فاعل لم يضمن هو الضمير العائد الى الشاهد في الصور الثلث ومن يقول بالضمان انما يوجب الضمان على المتلف وهو القاتل
والمرتدة دون الشاهد في الصورتين الاخيرتين فلا يليق الخلاف الا ان يقال ان المراد ان المشهود عليه بالقتل والارتداد
لا يضمن شيئا للزوج وهو بعيد على تقدير كون فاعل لا يضمن ضمير الفاعل لما ذكرنا ان الفاعل هو الشاهد في الصور الثلث ولا في

وعن

فرض الملقي الشهادة على القتل والارتداد او دون نفس القتل والارتداد زيادة لا حاجة اليها في المقصود وان كان
متبينا للمفعول فالامر فيه هين ولفظ فخر الاسلام يحتمل الوجهين لانه قال ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم فيحتمل ان يجعل قوله وبقتل المنكوحة
وبردتها على انهما معطوفان على قوله بالطلاق فيكون بمعناه مثل ما يدل على ظاهر كلام المصنف ويحتمل على انهما معطوفان
على قوله بالشهادة فيكون مخالفا لما فهم من كلامه وشراح البزدوي حملوه على الوجه الثاني واشار بقوله وانما تقوم
في النكاح الخ الى الجواب عما استدل به الشافعي على وجوب الضمان في الصور المذكورة وهو ان ملك النكاح متقوم
حالة الثبوت على الزوج وهو حالة ابتداء العقد بالمهر فيكون متقوما ايضا حالة الزوال لان الزائل غير ملكه بعين
الداخل فيه فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الاخرى كملك اليمين فانه متقوم في الحالتين بل اولى لان
ملك اليمين يمكن اكتسابه فلا يبدل كالهبة والوصية بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر فلا يمكن تحصيله بدونه
واذا كان متقوما يضمن متلفه تقرير الجواب لا نسلم ان المتقوم هو ملك النكاح بل المتقوم حالة الثبوت بضع
المرأة تعظيما لخطره اي شرفه ليكون مصونا عن الابتذال بتملكه مجانا فان المملوك مجانا مبتذل ليس له خطر والبضع له خطر
كالنفوس لكون النسل حاصلا منه ولهذا لا يتملك الا بامر وشهود وولي عند القائل به واما الملك الوارد عليه فليس له خطر
فلا يلزم ان يتقوم ما له خطر يتقوم ما ليس له خطر والدليل على ان الملك ليس له خطر انه صح ابطاله بالطلاق بغير شهود ولا ولي وعوض
وهذا لان في حالة الدخول فيه استيلاء على المحل الشريف وحالة الخروج على خلافه فعلى هذا المرفوع القائم مقام الفاعل في تقوم
هو البضع دون الملك المذكور فيرجع الضمير عليه وان لم يذكر لدلالة الكلام عليه وهو قوله لخطره لو كان هو البضع دون
الملك المشار بقوله ولا يلزم الخ اشارة الى الجواب عن نقض وارد على الاصل المذكور وهو ان ملك النكاح غير متقوم بانه
لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما وجب الضمان على الشهود اذا شهدوا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعوا بعد القضاء
بشهادتهم لان التالف بشهادتهم ملك النكاح وهو غير متقوم فلا يضمنون شيئا لكنهم يضمنون عندكم نصف المهر فدل على
ان ملك النكاح متقوم فانتقض ما ذكرتم بهذا تقرير الجواب لا نسلم ورود النقض المذكور وانما يرد النقض به لو كان ضمان
نصف المهر بقيمة لما اتلفوا على الزوج من ملك البضع وليس كذلك لانه لو كان قيمة البضع لكان الواجب مهر المثل
كاملا لا نصف المسمى لان ضمان المتلف انما يكون قيمته لا ما يسمى في العقد كما اذا اتلف انسان مال غيره يجب عليه قيمته
لا الثمن الذي اشتراه به صاحبه وقيمة البضع مهر المثل دون المسمى فلما وجب نصف المسمى سواء كان اقل من مهر المثل
او اكثر منه دل على انه ليس بدلا عن ملك البضع التالف فقوله لانه لم يجب جواب قوله لا يلزم والا ترى دليل على ان
الواجب ليس بقيمة البضع اذ لو كان قيمة له لكان مهر المثل كاملا لانه هو القيمة له فعدم وجوب مهر المثل كاملا دليل
على ان الواجب ليس قيمة البضع ثم اشار الى وجه وجوب نصف المسمى على الشهود ونصف المسمى وملك النكاح ليس بمتقوم قلنا
انما اوجبنا ضمان نصف المسمى على الشهود لمعنى اخر وهو وهو قصر يده عنه لان المسمى بالعقد لا يستحق المرأة على الزوج
بالعقد عند سقوط تسليم البضع اليه بالفرقة قبل الدخول لا بضع منه ولا بانتهاء النكاح بالموت لانه حينئذ يعود
المعقود عليه وهو البضع اليها سالما فيوجب سقوط جميع الصداق فلما اوجب الشهود على الزوج نصف
المسمى باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم ثم رجعوا كان قصرا ليده عن ذلك المقدار فاشبه الغصب كانهم اخذوا
منه نصف المسمى بالطلاق ودفعوها اليها فيضمنون بالرجوع قيل لو لم يكن الملك متقوما لما صح الخلع بالمال
فان بدل المال في مقابلة ما ليس بمال متقوم باطل اجيب بانه يجوز وجوب المال بمقابلة ما ليس بمال بالعقد بالتراضي
فان له اثرا في ايجاب اصل المال ووصفه كما في العتق والصلح عن دم العمد قوله واما القضاء المشبه للاداء كمن تزوج على
عبد غير معين فادى القيمة اجبرت على قبولها والقيمة قضاء لما ذا اليه للعجز عن الاصل الا انه مجهول من وجه فيجوز

فصل شبه الاداء

عن تسليمه فقلنا ان ادى الاصل صح وان مال الى العجز توجب ولما لم يتعين الاصل الا بالقيمة للجهالة كان التقويم اصلا
من وجه فزاحمت المسمى بخلاف المعين لعدم التوقف على التقويم فكانت قضا فلم يعتبر عند العذر • اما القضا المشبه
بالادا فمثل رجل تزوج امراة على عبد غير معين اي بالاشارة او باسم العلم او بالوصف بان سمى مطلق العبد فانه يصح التسمية ويجب
العبد الوسط ويخير الزوج في تسليمه او تسليم قيمته وبايهما اتى اجبرت المراة على قبوله لانه ان ادى عين العبد فهو تسليم عين
الواجب فيكون ادا وان ادى القيمة فتسليمها وان كان قضا باعتبار انه غير المسمى ولهذا لا تتصال اليها الا عند العجز عن
تسليم الاصل الا انه اي لكن الاصل وهو المسمى معلوم من وجه باعتبار جنسه ومجهول من وجه باعتبار وصفه فباعتبار
كونه معلوما امكن تسليمه وباعتبار كونه مجهولا لم يمكن تسليمه فكان عاجزا عن تسليمه فبهذا الاعتبار خيرناه بين
تسليم نفس العبد وتسليم قيمته عملا بالاعتبارين فقلنا ان ادى الاصل وهو المسمى صح باعتبار كونه معلوما وان
مال الى جانب العجز باعتبار كونه مجهول الوصف فلا يمكن تسليمه صح ايضا ووجبت القيمة ولما لم يتعين الاصل وهو
المسمى الا بالقيمة لجهالة وصفه كانت القيمة اصلا من هذا الوجه فيكون ادا من هذا الوجه لا قضا لان القضاء
ما يكون خلفا ومعتبرا بعد اعتبار الاصل والقيمة ليست بعد ثبوت العبد بل قبله من هذا الوجه فكان تسليم
القيمة قضا يشبه الادا لوجود المعنيين فيه وكون جهة القضا راجحة فاذا كانت القيمة ادا من وجه زاحمت
المسمى في الوجوب لكون المسمى اصلا بتسميته والقيمة اصلا ايضا فكان الزوج مخيرا بينهما في التسليم لانه واجب عليه
دون المراة بخلاف ما لو كان العبد المسمى في العقد معينا فانه يجب حينئذ تسليمه لكونه معلوما من حيث
الجنس والوصف فلم يتوقف تعينه على اعتبار القيمة فلم يكن للقيمة جهة الاصالة بوجه فكانت القيمة قضا محضا
فلم يعتبر قيمة العبد المعين عند القدرة على الاصل وهو تسليم المعين لما عرفت انه لا يعدل الى القضا الا عند العجز
عن الادا فلا تجبر المراة على قبول القيمة **قوله** تنبيه القدرة التي هي شرط التكليف سابقة وهي نوعان ممكنة
من الادا فلا يشترط للبقا فلا يسقط الواجب بالموت ولا الحج والفطر بهلاك الزاد والراحلة والمال وقد فات قدر ان يصلي
اذا اسلم او بلغ او طهرت ولم يبق من الوقت ما يسع الادا الا يجب عليهم وان استحسنا في الوجوب لانعقاد السبب
وتقدر القدرة للامكان الذاتي والانتقال الى القضا للعجز الحالي وميسرة بعد صفة الواجب بالسهولة كالزكوة
الواجبة جزا من المال بشرط النما الميسر فاشترطت للبقا لبقا تلك الصفة للعشر وغيره فتسقط بالهلاك وانقلب
غرما منافيا لليسر بخلاف الاستهلاك للتعدي وكصحة التكفير بالصوم للاعسار بعد الحنث لقيام اليسر بالتخيير
واعتبار العذر الحالي لقوله فمن لم يجد اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر بطل الصوم ولهذا شاركت الهلاك فيه
الاستهلاك لعدم تعين المال والوقت فلم يكن مغيرا والمال في الزكوة متعين وكبطلانها بالدين لمنافاة اليسر فانه ينقص
بالكفارة لحب بالفرق على قول ان الزكوة للاغنا فاشترط كمال السببية وهو الغنى والدين ينافيه والكفارة
زاجرة لا تعتبر الغنى ولهذا تادت بالعتق والصوم فكفى اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب بالجنايات • القدرة شرط
التكليف فلا يجوز التكليف بالممتنع لذاته عقلا كالجمع بين الضدين عندنا لان تكليف العاجز كالاعمى بالنظر
لا يليق بالحكيم فلا يجوز نسبته الى الحكيم المطلق وعند الاشاعرة جايز عقلا واختلفوا في وقوعه فاختار اكثرهم عدم
وقوعه والخلاف في الممتنع لذاته واما الممتنع لغيره كايمان من علم انه لا يومن كمن مات على الكفر فهو جايز
عند الكل وكذا اختلفوا في ان القدرة التي هي شرط التكليف سابقة عليه ام لا فعندنا سابقة عليه
وعند الاشاعرة انما يتوجه التكليف عند مباشرة الفعل لا قبله وهاتان المسألتان من مسايل الكلام
اخذناهما ها هنا على سبيل المصادرة فالدليل من الجانبين مذكور فيه والى الاولى اشار بقوله القدرة التي هي
شرط التكليف والى الثانية بقوله سابقة اي على فعل المامور به والتحقيق فيه ان القدرة قد يطلق على القدرة

الحقيقية

تمييز

قدرة شرط التكليف

103

الحقيقية التي توجد الفعل بها ويكون على تامة لوقوعه وهي لا تكون الا مقارنة له اذ لو تقدمت لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهذا معنى قولهم الاستطاعة مقارنة للفعل كحركة الخاتم لحركة الاصبع وهي ليست مناط التكليف ولا شرط
صحته لامتناع تقدمها على الفعل وهي التي هي شرط له متقدم عليه وانما القدرة التي هي شرط صحة التكليف سلامة الات الفعل
وصحة اسبابها بان يكون المكلف صحيح البدن يتأتى منه الفعل عادة حتى لو عزم عليه وانما سميت هذه قدرة
ونيط بها التكليف بالصلاحية لعقود الحقيقية وتعلقها به لا محالة ولذا هي بهذا المعنى نوعان احدهما الممكنة من
الادا وهي ادنى ما يتمكن العبد به من اداء المامور به بحيث لو كان تشاغل منها يتمكن ثم الممكنة لعلها ان يكون مع تحققها تحقق
الحقيقية غالبا الوجود عند العزم على الفعل فيظهر الاثر في لزوم الادا بعينه فان تحققت الحقيقية عنده تحقق الادا
وان لم يتحقق فان لم يقصر المكلف لم يأثم في ترك الادا وانتقل الوجوب الى خلفه وهو القضا ان كان له خلف والا سقط
عنه بلا خلف ولا اثم وان قصر انتقل الى الخلف ان كان له خلف واثم والا سقط واثم او لا يكون تحقق الحقيقية غالب
الوجود بل نادرة واثر هذا في لزوم الادا لاجل خلفه لا لعينه فلا يأثم بترك الادا ويأثم بترك القضا لان الممكنة شرط لوجوب الادا
دون القضا فلا يشترط بقاؤها لبقا الواجب حتى لو وجبت عليه الادا بها في الوقت ثم زالت تلك القدرة بعد الوقت وجب القضا
ولا يتوقف وجوبه على بقا القدرة واستدلوا على هذا بوجوه الاول ان القدرة انما شرطت في الابتدا لصحة التكليف لئلا يلزم
تكليف العاجز والقضا واجب بما وجب به الادا فكان وجوب القضا بقا ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد
تحقق الوجوب بوجود القدرة في ابتدا التكليف فلا يشترط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في
واجب واحد فلا يتكرر شرطه وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضا بما اوجب به الادا واما من اوجبه بسبب اخر ابتدا
فلا بد له من اشتراط القدرة للقضا ايضا لكونه تكليفا اخر الثاني ان القدرة شرطت لابتدا الوجوب ووجوب القضا بقا
ذلك الوجوب وبقا الشي غير وجوده بدليل انه يصح اثبات الوجود ونفي البقا بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون
شرط الوجوب شرط البقا لان شرط الشي لا يلزم كونه شرط الغير كالشهود في النكاح شرط لانعقاده دون بقائه
حتى يبقى بعد موت الشهود ولا يقال القدرة شرطت في الابتدا لئلا يلزم تكليف العاجز وكذا في البقا لئلا يلزم تكليف
العاجز في البقا ايضا لانا نقول لا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقا التكليف لا اولية الذي وجد شرطه
لا تكليف ابتدا الثالث ان المكلف في نفسه الاخير من عمره يجب عليه قضا جميع ما فاته من الصلوات والعبادات والحج والزكوة
وغيرها من خمسين سنة ولهذا يبقى عليه بعد موته ويبقى انه لا يقدر على ذلك في ذلك النفس لا بقا انما هو عند العبادة
في ذلك النفس لاحتمال الامتداد كما في الجزء الاخير من وقت الصلوة لانا نقول المقصود من اعتبار ذلك الجزء في الصلوة
لا ايجاب الخلف وهو القضا لا العين الادا وليس في ايجاب تلك العبادات في ذلك النفس كذلك اذ ليس لها خلف فان
القضا لا خلف له ولا يقال لم لا يجوز ان يكون الايجاب للتدارك بالوصية منها له بعد موته لانا نقول لو كان ذلك
لكان الجزء مقدار ما يسع فيه الوصية يتحقق فيه الوجوب وانما يوجد هذا القابلة والخصم منع بقا الوجوب في هذا الجزء
لجواز سقوط المطالبة عنه فيه والاثم لتقصير المتقدم ولئن سلم بقاؤها فيه جاز للتوهم الامتداد ليظهر اثره في الاثم
ثم فرع على عدم اشتراط القدرة لبقا الواجب فقال فلا يسقط الواجب بالموت وان كان الموت عجزا كليا فلو كانت القدرة
شرطا لبقائه لسقط بالموت لزوال القدرة اورد بان اثر عدم سقوط القضا في الاثم دون وجوب الفعل لانه يسقط
عن الميت بالاجماع وعدم سقوطه في حق الاثم لا يدل على عدم اشتراط بقا القدرة لبقا وجوب الفعل وسقوط البتة لان الثابت
بالقدرة الميسرة لا تسقط ايضا بالموت في حق الاثم كمن فرط في ادا الزكوة وان سقط في احكام الدنيا مع ان بقا القدرة
شرط لبقا الواجب في الواجب بالميسرة فلا دلالة لبقا الوجوب في حق الاثم على عدم اشتراط بقا القدرة لبقا وجوب الفعل
والمطالبة به اجيب عن هذا بانه لا نسلم ان اثر عدم السقوط في الاثم دون وجوب الفعل لانه لو لم يوص بشي حتى سقط الوجوب

لم يأثم ولا لزم الاثم بترك المباح ولئن سلم سقوط الفعل بالاجماع لكن لا يلزم منه سقوط الوجوب فان الفعل انما يسقط بالضرورة ولا
ضرورة في سقوط الوجوب ورد هذا الجواب بان الخصم لما سلم التمسك بالاجماع في سقوط الفعل بالموت لم يبق وجوب الفعل ضرورة
لاستحالة اجتماع الثبوت والسقوط في شي واحد في حالة واحدة واستحقاق الاثم يبتني على ترك الاداحالة القدرة لا على بقا
الوجوب في الحال كمن وجب عليه سجدة التلاوة او السهو في الصلوة فلم يوجدها سقطت للعجز وبقي الاثم لترك الادا حالة القدرة
فتبين ان عدم الاثم ولا الاثم بالمباح لانه ترك الفعل حالة القدرة وحينئذ كان واجبا لا مباحا وما قال من ان الفعل
ساقط فاسد لانه ان اراد بالوجوب وجوب الفعل يلزم من سقوط الفعل عدم بقا وجوبه بالضرورة اذ لا معنى لسقوط
الفعل الا سقوط وجوبه وان اراد به نفس الوجوب فلا نقول به بما حققناه لانه غير مشروط بالقدرة فلا يسقط ببقائه
بالموت على عدم اشتراط بقا القدرة الممكنة لبقا وجوب الفعل على ان نفس الوجوب ليس بمقصود بل المقصود الادا
وحلفه وهو القضا فمتى لم يوجد لحد هما سقط لعدم الفايدة والاثم لا يتوقف على بقا الوجوب لما بينا قيل ايجاب القضا
بدون القدرة تكليف فما ليس في الوسع وهو منتفي بالنص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجيب بان النص ينفي وجوب الادا
بدون القدرة ولا يتعرض للقضا وفيه نظر اذ لا تخصيص في النص فانه يدل على النفي مطلقا اعم من الابتدا او البقا ثم اشار
الى فرعين لخرين بقوله ولا الحج والفطر اي لا يسقط الحج بهلاك الزاد والراحلة بعد وجوب الحج بهما بالقدرة الممكنة ولا يسقط
صدقة الفطر بعد وجوبها بهلاك المال فيواخذ به يوم القيمة وان لم تكن القدرة موجودة اصلا لكونهما ثابتين بالقدرة الممكنة
وبقاوها ليس بشرط لبقا الواجب لانه شرط محض فلا يشترط دوامه لبقا الواجب كالشهود في النكاح اما الحج فلثبوته
بمجرد الاستطاعة بالزاد والراحلة وهو ادنى ما يتمكن الانسان به من ادا هذه العبادة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
واليسر لا يحصل الا بخدم ومراكب واعوان واما صدقة الفطر فلوجوبها بسبب راس الحر والمد بدوام الولد ولا يحصل الغنا فهله
الاشيا ولا اشتراط هذه القدرة لصحة التكليف قال زفر والشافعي اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم
الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحايض او افاق المجنون ولم يبق من الوقت ما يسع الادا لا يجب عليهم الادا لفوات شرط صحة
التكليف به وهو التمكن من الادا لانهم ليسوا بقادرين على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم
يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القياس ولكن اصحابنا استحسنوا فاوجبوا عليهم الصلوة في جزء لا يسع فيه الا التكبيرة
الافتتاح لثبوت وجوب القضا عليه لانعقاد سبب الوجوب وهو اداء ذلك الجزء من الوقت كما عرفت في حقهم بعد تحقق الاهلية
لم فيثبت به نفس الوجوب عليهم لانه غير مفتقر الى شي اخر فثبوته لا يتوقف الا على وجوده وقد تحقق شرط وجوب
الادا ايضا عليهم وهو سلامة الالات وصحة الاسباب فيتحقق القدرة الحقيقية تقديرا فان توهم القدرة كاف
لصحة التكليف ليخلف وهو حاصل للامكان الذاتي لجواز امتداد الوقت بتوقف الشمس بحيث يسع للادا كما كان
لسليمان على نبينا وعليه السلام وتعل على ما نقله الطحاوي فلو لم يكن ممكنا لم يقع فيثبت بهذا القدر وجوب الادا ايضا ثم ينتقل
الحكم الى الخلف وهو القضا لتحقق العجز الحالي عن الادا فان الامتداد وان كان ممكنا لكنه بادر الوقوع والغالب
عدمه فلا فايدة في تاخير الانتقال الى الخلف فينتقل اليه في الحال واعتبار هذه القدرة المتوهمة لاجل الخلف
كاعتبار توهم البر في انعقاد اليمين على مس السما وتحويل الحجر ذهبا لاجل وجوب الكفارة للامكان الذاتي والعجز
الحالي وفيه خلاف زفر لانه قال شرط الانعقاد هو وسع الحالف غير متحقق فصار كانعقاد الغموس وجوابه منع عدم
تحقق هذا الشرط قبل الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشي والعين للنظر وتوهم حدوث الالات
كتوهم امتداد الوقت فلو كفى ذلك لصحة التكليف لصح التكليف بالطيران للادمي وبالابصار للاعمى والمشي للمقعد
اجيب بان المقصود من التكليف فيما نحن فيه الخلف وهو القضا لا عين الادا فيكفي فيه توهم حدوث القدرة بخلاف ما ذكرتم
من الامور فانه لا خلف لها حتى يصح الامر بها على قصد الخلف ثم المختار من مذهب الشافعي وجوب الصلوة بادراك جزء كما

ملو

ملوحظ عندنا والمصنف جعل مع زفر تجوزا فيكون له قولان ولما فرغ من بيان القدرة الممكنة اشار بقوله وبمعنى الى
القدرة الميسرة وهي القسم الثاني من القدرة وهذا دال على الممكنة بدرجة لانه لا يثبت بها الا الامكان وهذه
يثبت بها مع الامكان اليسر والسهولة فتغير صفة الواجب من الامكان المجرد الى السهولة وليس المراد بكونها معنى
انها معنى حقيقة بمعنى انه كان واجبا بصفة العسر ثم باشتراطها صار الميسرة يغير الى صفة اليسر لان الواجب
وجب بصفة اليسر ابتدا بل المراد به ان الواجب لو ثبت بالممكنة كان جايزا اذ الحسب لم يكتف بالممكنة وجب بالميسرة
كانه يغير من العسر الى اليسر كالزكوة فانها وجبت بقدرة ميسرة لان الواجب فيها جزء قليل وهو خمسة من
كثير وهو مايتان مع تحقق الامكان بدونها والحيثية شرط في وجوبها النصاب دل على اعتبار اليسر ولانه اشترط في وجوبها
النما ليكون المودي منه ولا ينتقص اصل النصاب وهو دليل اليسر الا ان الشرع اقام الحول مقام النما للتيسير ايضا
فان في تعلقها بحقيقة النمو نوع حرج ولما كان الوجوب بقدرة ميسرة اشترط بقاوها لبقا الواجب لا لانها
شرط والشرط يشترط بقاوه بل باعتبار معنى العلة لان الشرع اذا اوجب شيئا بصفة لا يبقى مشروعا بدون تلك
الصفة لان الباقي عين الواجب ابتدا لانه واجب بذلك السبب ولاجل ان بقا الميسرة شرط لبقا الواجب يسقط
الزكوة بهلاك المال لانتفاء صفة اليسر به فلو لم يسقط به لانقلب غرما فصار منافيا لليسر وما ثبت في المشروع
لا يكون مشروعا ثم اشار الى الفرق بين هلاك المال واستهلاكه حيث لا يسقط بالاستهلاك بقوله بخلاف الاستهلاك
للتعدي اي على حق الفقير لان جزءا من النصاب صار حقا لهم بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير بدون النية اجزاه
عن الزكوة ولو وهب ما لا اخر لا يجزيه عنها وكذا لو هلك المال قبل التمكن من الادا لا يجب عليه شي وهذا يدل على ان
الواجب يتعلق بالنصاب اذ لو تعلق بمطلق المال في الذمة لكان هلاك النصاب في بقائه سواء فاذا كان
متعلقا به يكون بقاوها حراما لتعديه على حق الفقير والغرم المنافي لليسر لا ينافي التعدي ربح خرج الجواب عما
يقال لما ذكرتم من انقلابها غرما منافيا لليسر متحقق في الاستهلاك ايضا فيكون وجوبها بعد الاستهلاك ايضا غرما
منافيا لليسر فينبغي ان يسقط واشار بقوله وكصحة التكفير الى مثال اخر للواجب بالقدرة الميسرة وهو عطف على
قوله كالزكوة وكان المناسب ان يقول وكالتكفير باحد الاشيا الثلثة لانه تمثيل للواجب بالقدرة الميسرة والواجب
هو التكفير لا صحتها بالصوم وحاصله ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر بعد الحنث صح تكفيره بالصوم لان وجوب كفارة
اليمين باحد الاشيا الثلثة تتعلق بالقدرة الميسرة لوجهين احدهما ان خير الشارع الحانث بين تلك الامور عند
قيام القدرة عليها بالمال ليتعبد اليسر ليختار ما هو الايسر منها فلو كان الواجب امرا واحدا لا يجوز له التجاوز عنه
وثانيهما انه اعتبر العجز الحالي مع توهم القدرة في المستقبل في نقل الوجوب من احد الاشيا الثلثة الى الصوم ولم
يعتبر العجز الدايم الى اخر العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر على الصوم بعد الفدية لا تجزيه الفدية
وكما اعتبر في حق الايسر والدليل على انه اعتبر العجز الحالي للنقل الى الصوم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام
فان المراد والله تعالى اعلم فمن لم يجد شيئا من الامور الثلثة حال التكفير اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر لبطل
الصوم ولم يمكن التكفير به لان العجز الدايمي انما يتحقق في اخر جزء من العمر ولا امكان للصوم حينئذ والى الوجه
الاول اشار بقوله بالتخيير والى الوجه الثاني بقوله واعتبار العدم الحالي واذا ثبت ان الوجوب بالقدرة الميسرة صار
وجوب الكفارة كوجوب الزكوة في اشتراط بقا القدرة لبقا الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة
والحد اي لاجل ان صحة التكفير بالصوم متحققة بالاعتبار تساوي الهلاك الاستهلاك في التكفير لان الاعتبار
مستلزم عدم تعلقها بمال معين لكانت الصحة متعلقة بفوات ذلك المعين لتحقق عدم القدرة لا باعتبار الذي هو
عبارة عن فوات المال بالكلية فتعلقها بالاعتبار المطلق دل على ان الوجوب غير متعلق بما لا معين ولو تعين فلم يكن

الاستهلاك تعديا على محل تعلق به حق الغير كما لم يكن متعديا في الهلاك منشأ و يا و في الزكوة لما كان الوجوب متعلقا بمال
معين وهو النصاب كان استهلاكه تعديا دون الهلاك فلهذا افترق الهلاك والاستهلاك فيها وهذا في الحقيقة
اشارة الى الجواب عما يقال لو كان التكفير بالمال كالزكوة في كونهما واجبين بالقدرة الميسرة لكان استهلاك المال
موجبا في الكفارة للضمان كما في الزكوة والجواب بتحقيق الفرق بان المال في الكفارة غير معين فاي مال اصابه من بعد الحنث
بعد الهلاك فلهذا ساوى الهلاك الاستهلاك فيها بخلاف الزكوة لان المال فيها معين فكان الاستهلاك تعديا على محل مشغول
بحق الغير فيوجب الضمان فافترقا واما قوله وكبطلانها الى التفريع على كون الزكوة واجبة بالقدرة الميسرة اي لاجل
كونها واجبة بالقدرة الميسرة يبطل وجوبها بالدين لانه مناف لليسر وايضا لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية وهي
قضاء الدين فيصير كالمعدوم كالماء المعد للعطش فينافي اليسر لان اليسر انما يتحقق عما يفضل عن الحاجة الاصلية
ولهذا لا يجب الزكوة في دور السكنى وثياب البدن واثاث البيت وعبيد الخدمة وغيرها مما هو مشغول بالحاجة الاصلية
فلا يحصل الغنا بعد الدين لان تفريغ الذمة واجب ولا يحصل الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين واذا كان الدين
منافيا لليسر لا يجب الزكوة معه والا لما كان وجوبها بالقدرة الميسرة وهذا التقرير موافق لما ذكره فخر الاسلام
فانه جعل بطلانها بالدين متفرعا على كونها مشروطة باليسر وعبارة المصنف قاصرة عن ذلك فان ظاهرها يشعر بان قوله
كبطلانها عطف على قوله كصحة التكفير او على قوله كالزكوة وذلك ليس بصحيح لانه يقتضي ان يكون بطلانها بالدين مثالا للواجب بالقدرة
الميسرة وليس كذلك ولو كان بالاول دون الثاني مع البعد لكان حسنا فيكون معطوفا على قوله لبقائها لانه الصفة المترتبة عليه
فان قيل نقض اي الدليل المذكور بالكفارة لانا نقول لو كان ما ذكرتم من كون الدين منافيا لليسر في الزكوة مانعا
لوجوبها بجميع ما تقدم صحيحا لكان منافيا له في الكفارة ومانعا لوجوبها لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية
وهو قضاء الدين لكن الكفارة بالمال واجبة مع الدين فانتقض ما ذكرتم بها فاجاب بعض المشايخ بمنع بطلان اللازم
فان الكفارة بالمال غير واجبة مع الدين لو هي مشروطة باليسر والدين ينافيه **واجاب** بعضهم بمنع الملازمة
لتحقق الفرق بين الزكوة والكفارة فلا يلزم من كون الدين منافيا للزكوة كونه منافيا للكفارة وذلك لان الزكوة وجبت
لاغناء الفقير لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والحديث وان ورد في صدقة الفطر لكنه يدل على ان الزكوة
ايضا للاغناء لان صدقة الفطر انما كانت للاغناء لدفع حاجة الفقير وسد خلته وهذا المعنى متحقق في الزكوة ايضا فيكون
الاغناء شكر النعمة الغنا على سبيل العبادة لان المال نعمة عظيمة لان بقاء الابدان ومقاصد الدنيا والاخرة منوطة ومتعلقة به
فيجب الشكر على هذه النعمة كما يجب بنعمة البدن ووجوب الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في الايجاب من كل وجه لان الناقص
معدوم من وجه فلا يؤثر في الايجاب من ذلك الوجه لان المسبب يثبت بقدر ثبوت السبب لكن وجوب شكر المال بايجاب
الزكوة متحقق من كل وجه فيجب ان يكون سببه كاملا بكمال الغنى والدين ينافي كمال الغنى لكون المال كالمعدوم للاشتغال
بالحاجة الاصلية والكفارة وان كانت مشاركة للزكوة في كونها واجبة بالقدرة الميسرة لكنها ليست كالزكوة
في كون المقصود منها الاغناء لانها شرعت زاجرة للجاني وساترة لذنبه لا بعينه ولهذا اي لكونها ليست بعينه
ما دون الكفارة بالعتق والصوم ليس في شيء منهما اغناء فلا يشترط كمال صفة الغنى في المخاطب بها فلا يتوقف وجوبها
على كمال الغنى بل يكفي في وجوبها اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب المقابل للجناية والساتر لها فانها كالمحو لها
استارة فان الحسنات يذهبن السيئات وهذا المقصود حصل باصل المال فان الدين لا ينافي اصل المال
وبسر الاداء وان كان منافيا لكمال الغنى فلا يلزم من انتفاء وجوب الزكوة بالدين انتفاء وجوب الكفارة به فافترقا
وحينئذ لا ينتقض الدليل بالكفارة **قوله** مسئلة ما لا يتم الواجب الا به ان كان مشروطا به لم يجب تحصيل الشرط
او مطلقا والوقوع مشروط به وهو مقدور للمكلف لو جب وغير الشرط كترك الاضداد في الواجب وفعل الضد

في الجمع

في الجمع وغسل جزء من الرأس غير واجب والاكثر على الوجوب وقيل لا يجبان فيهما واستدل على الاول لو لم يجب لكان مباحا والمراد
والاجماع عدمه وثبتت لتكليف بما لا يطاق ورد بان المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب بحال عدمه بل
حال عدم وجوبه على ان التكليف به حال عدم الشرط ان كان محالا لان التكليف به مشروط بوجوده وكل ما وجوبه مشروطا
لا يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وعلى الثاني لو وجب لزم تعقل الموجب له ولو وجب فيما المقتضي بابدا
على وجوبه وليس العقل ولا الشرع لعدمه ولامتنع التصريح بغيره ولكان معذورا ومثابا عليه ومعاقبا بتركه ولا تضح التبليغ
ولوجبت النية قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه والا لزم تكليف المحال بتقدير عدمه ولما وجب التوصل الى الواجب قلنا
ان اريد بالوجوب والصحة مما لا بد منه فمسلم وان اريد انه مأمور به فممنوع واين دليله وان سلم ان التوصل واجب ففي الاسباب
المستلزمة لمسبباتها لا نفس الامر بالفعل بخلاف الشرط والحسية والعقلية وفيه نظر لاطراده من حيث توقف المشروط على
الشرط لما بين الكلام في القدرة التي يتوقف تحقق الوجوب عليها ناسب ذكر هذه المسئلة عقيبها لتوقف وقوع الواجب
المطلق بما لا يتم الواجب الا به والتحقيق فيه ان ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون وجوبه مشروطا به كالزكوة فان وجوبها
مشروط بحصول النصاب واتفق العلماء على ان تحصيل الشرط ليس بواجب على المكلف فان وجد الشرط تحقق الوجوب والا فلا
او لا يكون مشروطا به بل يكون وجوبه مطلقا عن الشرط غير مشروط به لكن الوقوع مشروط به كالصلوة فان وجوبها غير
مشروط بشرط من الطهارة وغيرها لكن وقوعها مشروط بشرائط وحينئذ اما ان يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا
للمكلف او لا فان لم يكن مقدورا كالقدرة على الفعل وكاليد وغيرها من اعضاء الوضوء وكالرجل للمشي واليد للكتابة
وحضور الامام في الجمعة وحضور الجماعة فيها ففي هذا القسم لا يكون المتوقف عليه واجبا بالاجماع بل عدمه يمنع الوجوب
الا على رأي من جوز التكليف بما لا يطاق وان كان مقدورا عليه فهو محل الخلاف وذكر المصنف فيه ثلثة مذاهب
احدها وهو المختار عنده انه اما ان يكون شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة او لا يكون شرطا شرعيا بل عقليا كترك الاضداد
للواجب لا يتم بدون تركها وفعل الضد في محرم لا يتحقق تركه الا به وكغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فانه لا يمكن الا به
وكصوم بعض الليل او لا واخر الصوم جميع النهار فان كان شرطا شرعيا وهو مقدور للمكلف يجب بوجوب المشروط وان لم
يكن شرطا شرعيا لا يجب بوجوبه وثانيها وهو مذهب اكثر الاصوليين ان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا عليه واجب
سواء كان شرطا شرعيا او عقليا او عاديا او غير شرط بان كان سببا كالنار للاحراق او كان طريقا الى العلم به كاتيان
الخمس لترك صلوة واحدة وثالثها ان ما لا يتم الواجب الا به لا يجب مطلقا فيهما اي سواء كان شرطا شرعيا او لا وسواء
كان مقدورا او لا واستدل على الاول وهو انه يجب اذا كان شرطا شرعيا مقدورا بوجهين احدهما انه لو لم يجب الشرط
كان تكليفا بما لا يطاق لانه اذا لم يكن واجبا كان مباحا تركه فجاز للمكلف الاصرار على تركه وكان المشروط واجبا
على كل حال وان اختار المكلف ترك الشرط فيصير كان الامر قال الحال ترك الشرط واوجبت عليك المشروط مع عدم
اتيانك بالشرط ولا شك في ان وجوب المشروط مع عدم اتيان الشرط تكليف بما لا يطاق ورد هذا الاستدلال
بمنع الملازمة فان وجوب المشروط اذا كان مطلقا وكان الشرط مباحا لا يلزم وجوب الواجب حال عدم
الشرط بل يلزم منه وجوبه حال عدم وجوب الشرط وبين الامرين فرق فانه لا يلزم من عدم وجوبه عدمه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق لجواز الاتيان بالشرط وان لم يكن واجبا عليه فيمكنه الاتيان بالمشروط على انا نعلم ان
التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ينفع المستدل لانه اذا كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالا
كان التكليف بالمشروط مشروطا بوجود الشرط وقد عرفت ان كل ما وجوبه مشروط بشرط لا يكون الشرط واجب
التحصيل وثانيهما وهو الدليل الصحيح على الاول انه لو لم يكن الشرط واجبا عند وجوب المشروط لما كان شرطا
واللازم باطل لانه خلاف التقدير اما الملازمة فلان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فعند تركه لا يخلو اما ان يكون

المشروط واجبا او لا والقسم الثاني باطل لانه لو لم يكن واجبا بدونه كان وجوبه مقيدا بوقت وجود الشرط لا مطلقا
والتقدير بخلافه لانه فرض انه مطلق هذا خلف فتعين القسم الاول وهو ان يكون واجبا وحينئذ اما ان يكون المشروط ممكن
الحصول عند عدم الشرط او لا فان لم يكن ممكن الحصول يلزم منه التكليف بما لا يطاق فتعين القسم الاول وهو ان يكون
ممكن الحصول عند عدم الشرط فلا يكون للشرط شرطا لامكان حصول المشروط بدونه واستدل على الشق الثاني
وهو انه لو لم يكن شرطا شرعيا لم يكن واجبا بوجوه سقيمة الاول ان غير الشرط لو كان واجبا لزم تعقل الموجب له وهو
اي غير الشرط لاستلزام ايجاب الشيء بدون تعقله واللازم باطل لان الامر بشيء قد يغفل عما يتوقف عليه ذلك الشيء عند
الامر ورد هذا الوجه بمنع الملازمة بانا لا نسلم لو كان واجبا لزم تعقل الامر له وانما لزم ذلك لو كان الايجاب بالاصالة
في ايجاب الشيء بل بتبعية غيره فلا يلزم تعقله له ولئن سلمنا الملازمة فهو منقوض بوجوب الشرط فان الموجب للشيء
قد يغفل عن شرطه ايضا ومع هذا لو جب الثاني انه لو وجب غير الشرط لوجب قيام دليل على وجوبه واللازم باطل اما
الملازمة فلان الوجوب بدون دليل ممتنع واما بطلان اللازم فلان الدليل الموجب اما العقل او الشرع لعدم الثالث
والعقل لا اعتبار له في الايجاب لما عرفت والشرع لم يرد به اذ لا نص يدل عليه ولا اجماع ولا قياس ورد هذا بمنع بطلان اللازم
بانا لا نسلم انه لم يوجد دليل على وجوبه بل وجد الدليل الشرعي فان النص الدال على وجوب الشيء دال على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به بالاشارة ولئن سلم فهو منقوض بوجوب الشرط اذ هو واجب مع عدم دليل يوجبه الثالث لو وجب
غير الشرط لامتنع التصريح من الشارع بان غير الشرط لا يكون واجبا واللازم باطل لانا نجزم بانه لا امتناع في قول الشارع
اوجبت عليكم غسل الوجه او صوم النهار بكماله وما اوجبت عليكم غسل شيء من الراس وصوم شيء من الليل اما الملازمة فلان
التصريح بعدم وجوبه مناقض لوجوبه فيمتنع ضرورة من الحكيم ورد هذا بان غسل الوجه او صوم جميع النهار ان كان
تيسيرا بدون غسل شيء من الراس وبدون صوم شيء من الليل فالملازمة ممنوعة وان لم يتيسر فبطلان اللازم ممنوع
وايضا منقوض بوجوب الشرط الرابع لو وجب غير الشرط لكان متعذرا لمقدار معين فانه لو لم يكن متعذرا لا يتمكن
العبد من الاتيان به فكان تكليفا بما لا يطاق ومقدار الواجب من غسل الراس وصوم جزء من الليل غير متعذر واجاب
في الاحكام بانه مبني على القول بان كل واجب لا يتقدر بقدر محدود فالزيادة على ما ينطلق عليه الاسم هل
يوصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة او الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب
لمن ذهب الى الاول فكل ما ياتي به من ذلك فهو واجب عنده والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل
ما ينطلق عليه الاسم اذ هو مكتفى به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر لحصول الخروج عن العهدة
به فلا يكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق فيكون الملازمة المذكورة على المذهب الاصح ممنوعة وانما يلزم التكليف
بما لا يطاق على القول الاول فان الزائد على قدر ما ينطلق عليه الاسم موصوف بالوجوب فانه حينئذ باي مقدار اتى
لا يحصل به الجزم باتيانه بما هو الواجب وخروجه عن العهدة لاحتمال بقية اخرى فلا يتمكن المكلف من الاتيان
بما يفيد الخروج عن العهدة جزما لعدم تعينه فيكون تكليفا بما لا يطاق الخامس لو وجب غير الشرط لكان المكلف
مثابا على فعله ومعاقبا على تركه اذ لا معنى للواجب الا هذا لكن اللازم باطل فان حصول الثواب والعقاب
على غسل الوجه او صوم النهار وتركه لا على غسل جزء من الراس او صوم شيء من الليل وتركه ورد هذا بمنع بطلان اللازم
بانا لا نسلم انه لا يستحق الثواب والعقاب على غسل شيء من الراس او صوم شيء من الليل وتركه السادس لو وجب غير الشرط
لزم ارتفاع المباح كما هو قول الكعبي واللازم باطل لتحقق المباح اما الملازمة فلان المباح يحصل به ترك الحرام
فان ترك الحرام لا يتحقق بدون الاشتغال بمباح وترك الحرام واجب فلو كان غير الشرط كفعل الضد واجبا في ترك
الحرام لزم كون المباح واجبا فلا يكون مباحا فيلزم ارتفاعه ورد هذا بمنع الملازمة بانا لا نسلم لو كان واجبا لزم

ارتفاع

ارتفاع المباح وانما يلزم ارتفاع المباح اذا لم يحصل ترك الحرام الا به اما لو حصل بغيره كالاشتغال بواجب او مندوب فلا
لانه حينئذ لا يكون المباح مما لا يتم الواجب الا به وعلى تقدير تسليم انه لا يتحقق ترك الحرام الا بالمباح لا يلزم منه ارتفاع المباح
اذ يكفي في تحقق تركه الاشتغال بمباح ما فيلزم وجوب مباح ما ولا يلزم ارتفاع المباح مطلقا السابع لو وجب غير الشرط
لوجبت نيته لانه حينئذ يكون الفعل عبادة شرعية واجبة فيجب فيه النية لكن اللازم باطل لانه لا يجب فيه النية اجماعا
بل يكفي في صحة الفعل نية الواجب دون مقدمته ورد بانا لا نسلم انه لو وجب لوجبت نيته انما يجب النية فيه اذا كان
واجبا بالذات وبطريق الاصالة اما اذا كان واجبا تبعا فلا اذ يكفي في صحة الواجبية المتبوع دون التابع واشار
بقوله قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه الى حجة القائلين بان وجوب الشيء مطلقا يقتضي وجوب ما لا يتم
الشيء الا به اذا كان مقدورا شرطا شرعيا كان او غيره كالاسباب والشروط الحسية وذكر المصنف منها وجهين
الاول انه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لصح الفعل الواجب بدونه واللازم باطل بالاتفاق فانه لا يصح الواجب الا بالاتيان
بما لا يتم الا به دونه واما الملازمة فلانه لو لم يصح الفعل بدون ما لا يتم الا به لزم التكليف بما لا يطاق على تقدير عدمه لان
المكلف عند عدمه مكلف بالفعل على وجه الصحة حتى لم يصح الا به يكون التكليف به على وجه الصحة بدونه تكليفا بما
لا يطاق ولما كان التكليف بالمحال باطلا لا جرم كان القول بعدم صحة الفعل بدونه باطلا واذا كان الفعل صحيحا بدونه
لم يكن شروطا حسية ولا اسبابا للفعل والتقدير بخلافه ولانه لو لم يكن ما يتوقف الواجب عليه واجبا كان الاتيان
بالواجب بدونه اتيانا بجميع ما وجب والاتيان بجميع ما وجب يوجب صحته الثاني انه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب
التوصل الى الواجب واللازم باطل بالاجماع لوجوب التوصل الى الواجب اجماعا اما الملازمة فلانه لا معنى للتوصل
الى الواجب الا الاتيان بجميع ما يتوقف عليه وتحصيل مقدمات لا يمكن بدونها والتوصل الى الواجب لا يمكن الا به حتى لو لم يكن واجبا
لم يكن التوصل الى الواجب واجبا بالضرورة واشار الى الجواب عن الوجهين بقوله قلنا ان اريد بالوجوب في نفي اللازم في
الملازمة الثانية وبعدم الصحة في نفي اللازم في الملازمة الاولى ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب
لعدم امكان التوصل اليه بدون مباشرة مقدماته فنفي اللازم فيهما مسلم لكن الملازمة فيهما ممنوعة بانا لا نسلم انه يكون
واجبا فانه نفس المتنازع فيه فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع ان لا يكون واجبا لعدم ورود الامر به فان الوجوب لا يثبت
الا بالامر وان اريد به انه مامور به فنفي اللازم ممنوع فيهما واين الدليل على نفيه فانه لا بد له من دليل والاجماع على نفيه
ممنوع فانه هو المتنازع فيه ولئن سلم ان التوصل الى الواجب واجب بالاجماع فليس في جميع ما يتوقف عليه الواجب
بل في الاسباب المستلزمة لمسبباتها لانعقاد الاجماع عليه وليس الاجماع عليه ايضا لنفس الامر بالفعل بل بالدليل الخارجي
وهو ما ذكر في الطباع من التوصل الى الاشياء بمباشرة اسبابها وهذا الخلاف في غير الاسباب من الشروط والمقدمات
الحسية كالسلم للصعود والعقلية كترك الضد للفعل فالاجماع على وجوب التوصل بها ممنوع وحاصل الفرق بين
السبب وغيره بان المسبب عند وجود السبب واجب فمحال ان يكلف بالفعل بشرط وجود السبب لانه يبقى كانه
تكليف بالفعل بشرط وجود الفعل وهو محال بخلاف غير السبب فانه لا استبعاد بان نكلف بالصلاة بشرط
كوننا متطهرين وفيه اي في هذا الجواب بحث وهو الفرق بين الاسباب والشروط والمقدمات الحسية فان
الدليل المذكور في وجوب السبب وهو توقف الواجب عليه مطرد في الشروط وفي كل ما يتوقف عليه الواجب لان المشروط
متوقف على الشرط وعلى سائر المقدمات كتوقف المسبب على السبب فتخصيص السبب بالوجوب دون غيره تحكم باطل
قوله فصل المحظور الممنوع وفي الشرع ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول فصل عن
باقي الاحكام والثاني عن المخير والثالث عن المباح المستلزم فعله ترك واجب فان ذمه من جهة ترك الواجب
لما فرغ من مباحث الواجب الذي هو مطلوب الفعل شرع في مباحث ضده وهو المحظور الذي هو مطلوب الترك فقال

فضله بالفصل والمحظور في اللغة الممنوع منه قولهم حظر عليه كذا اي منعه ومنه الحظيرة للبقعة المقتطعة التي
يأوي اليها المواشي وفي الشرع مرادف للحرام وهو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والقيد
الاول وهو ما ينتهض فعله سببا للذم فصل مميز له عن باقي الاحكام وهي الواجب والمندوب والمباح والمكروه اذ ليس
شيء منها سببا لاستحقاق الذم وشرعا احترازا عن مذهب المعتزلة فان الذم عندهم عقلا والقيد الثاني وهو قوله
بوجه ما فصل عن المحظور المخير لجواز ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما لو قال الشارع هذا حرام
او هذا فانه لا ينتهض فعل كل واحد منها بعينه سببا للذم شرعا مطلقا لانه اذا فعل البعض وترك البعض لا يستحق
العقاب بل يكون فعله بوجه ما ينتهض سببا للذم وهو ان يفعل جميع الامور فلولا هذا القيد لما دخل فيه مثل
هذا المحظور فيكون فصلا لدخوله في التعريف لا لخروجه عنه والقيد الثالث وهو من حيث هو فعل له فصل عن المباح
الذي يستلزم فعله ترك واجب كالاشتغال بالاكل والشرب في وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح يذم عليه
لكن لا من جهة انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك الواجب فلولا هذا القيد لدخل هذا المباح في التعريف والترك
القصدي الذي لزم منه ترك الواجب فعل لانه في الحقيقة منع النفس وكفها عن الاتيان بالواجب **مسئلة** الاتفاق على استحالة
اتصاف فعل بالحظر والوجوب من جهة واحدة الا من جوز تكليف المحال والخلاف في النوع الواحد هل يوصف بهما
كالسجود لله تعالى وللصنم وفي الفعل الواحد لاختلاف الجهة كوجوب الصلوة في الدار المغصوبة من جهة كونها
صلوة وحرمتها من جهة الغصبية فاجازه اكثر الفقهاء وخالف في الاول بعض المعتزلة وفي الثانية الجبائي وابنه والظاهرية
والحنابلة والزيدية ولا يجب عندهم ولا يصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندها والقاضي يوافقهم ويسقط عندها
لنا قالوا السجود نوع واحد مأمور به لله فلا يكون منهيا عنه للصنم من حيث هو سجود والمنهي قصد تعظيمه
قلنا متغاير بالتشخيص فلا يلزم وجوب احدهما وجوب الآخر ولا حرمته حرمته وان اردتم مطلق السجود فممنوع
بل المأمور به المقيد بقصد تعظيم الله ولهذا قال لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله والمنهي عنه ههنا هو المأمور به
الشيء الواحد اما ان يكون وحدته بالتشخص او بالنوع فان كانت وحدته بالتشخص فقد اتفق المحققون على استحالة
اتصاف فعل واحد بالتشخص بالحظر والوجوب من جهة واحدة فلا يجوز ورود الامر والنهي عنه لتحقق التنافي بين
الوجوب والحرمة لتقابل حديهما على ما علم في معرفيهما واستحالة اجتماع المتنافيين في محل واحد بحكم [illegible]
بداية العقول الا من جوز التكليف بالمحال فانه خالف في هذا وجوز ذلك وان كان وحدته بالنوع فقد اختلفوا
في انه هل يجوز ان يوصف الفعل الواحد بالنوع بهما اي بالوجوب والحظر بان يكون بعض افراده حراما وبعضه
واجبا فيتمكن ورود الامر والنهي اليه كالسجود فانه نوع واحد فهل يجوز ان يكون بعض افراده كالسجود لله تعالى
واجبا وبعض آخر كالسجود للصنم حراما وكذا اختلفوا ايضا في ان الفعل الواحد بالتشخص هل يوصف بكونه واجبا
وحراما من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة هل يوصف بالوجوب من جهة كونها صلوة وبالحرمة
من جهة كونها تخصيصا شاغلا لملك الغير بغير اذنه فاجازه اي اجاز كل واحد من الامرين المذكورين اكثر الفقهاء
اطلق المصنف القول في جواز ذلك فيما فيه جهتان ولكن فيه تفصيل وهو ان الجهتين ان يكونا متلازمتين
او لا فان لم يكونا متلازمتين يجوز ذلك كما لو قال المولى لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل الدار فانه لو
خاط الثوب في الدار كان الفعل منهيا عنه من حيث دخول الدار ومأمورا به من حيث خياطة الثوب ويكون
في الحقيقة ما فعلان متغايران وهو مراد المصنف من اطلاقه وان كانتا متلازمتين فالحق استحالته
والا لزم توجه الامر والنهي عن ذات واحدة معينة من جهة لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء
الا به وانما قيد بقوله لاختلاف الجهة لانه اذا لم تختلف الجهتان بان لا يكون له الا جهة واحدة لا يجوز ذلك

وخالف في الاول اي في الصورة الاولى وهي الوحدة النوعية بعض المعتزلة فمنع من ذلك وقالوا ان السجود ماهية واحدة
لا يصح تعلق الامر والنهي بها وخالف في الصورة الثانية وهي الوحدة الشخصية اذا كانت له جهتان الجبائي وابنه
والظاهرية والحنابلة والزيدية وهي رواية عن مالك فقالوا لا تجب الصلوة في الدار المغصوبة ولا تصح ولا يسقط الفرض
بها ولا عندها وقال القاضي ابو بكر الباقلاني يوافقهم في عدم الصحة لكن مال الى سقوط القضاء فقال الفرض يسقط عندها لا بها هذا حاصل
الاقوال ثم اشار بقوله قالوا الى حجة القائلين بان النوع الواحد لا يوصف بهما تقريره ان السجود نوع واحد وهو مأمور به
اذا كان لله تعالى فلا يجوز كونه حراما ومنهيا عنه للصنم من حيث هو سجود والا يلزم كون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه
وهو محال لانه اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد ثم اشار بقوله والمنهي قصد تعظيم الى الجواب ان المحرم والمنهي عنه
في سجود الصنم انما هو قصد تعظيم الصنم لا نفس السجود من حيث هو ولهذا لا يحرم تعظيم بغير السجود وقصد التعظيم ليس نفس
السجود بل مغاير له فلا يلزم من تحريمه تحريم نفس السجود من حيث هو سجود ثم اشار بقوله قلنا الى حجة القول المختار
وتقريره ان السجود لله والسجود للصنم متغايران بالتشخيص وان اتحدا بالنوع فاذا تغايرا لم يكن وجوب احدهما
مستلزما لوجوب الآخر ولا حرمته مستلزمة لحرمة الآخر لامكان وجود كل منهما بدون الآخر بسبب تخصيصهما فجاز كون احدهما
واجبا والآخر حراما من غير استحالة كما في سائر المتباينين ثم اشار بقوله وان اردتم الى الجواب عن استدلال الخصم تقريره
ان اردتم بقولكم السجود مأمور لله تعالى مطلق السجود من حيث هو على اي وجه كان فهو ممنوع فان المأمور به ليس مطلق
السجود بل المأمور به لله هو السجود المقيد بقصد تعظيم الله تعالى دون السجود الذي يقصد به تعظيم الصنم ولهذا اي لاجل
ان المأمور به السجود المقيد بقصد تعظيم الله والمنهي عنه المقيد بقصد تعظيم غيره قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر
واسجدوا لله الذي خلقهن فانه دليل على ان المأمور به ليس مطلق السجود لان المنهي عنه ههنا اي في هذه الآية هو عين المأمور به
اذ في كل منهما هو السجود فلو كان المأمور به مطلق السجود كما ذكروه لزم كون المأمور به عين المنهي عنه وهو محال فتعين كون
المأمور به سجودا مقيدا بقصد تعظيم الله تعالى وكون المنهي عنه سجودا مقيدا بقصد تعظيم غيره فلا يلزم كون الشيء الواحد
مأمورا به ومنهيا عنه قولكم المنهي عنه قصد التعظيم قلنا لا نسلم اقتصار النهي عنه عليه بل السجود المقارن بقصد التعظيم منهي عنه
ايضا لدلالة صريح النص على كونه منهيا عنه وهو قوله لا تسجدوا للشمس ولا للقمر **قوله** وقالوا في الثانية الوجوب والحظر
متعلقان بفعل المكلف وما وجد منه افعال محرمة عليه غاصب بها فاستحال وصفها بالطاعة قلنا متعلق تغاير الجهتين
بالمحكوم عليه بالوجوب لهيئة الاجتماع من ذات الفعل واحدى صفتيه وبالحرمة مجموع الذات والصفة الاخرى
قالوا لو اختلف زمان عينا فالواجب متوقف على الحرام وما لا يتم الواجب الا به واجب فالحرام واجب لان الحركة والسكون داخلان
في مفهوم الصلاة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهومها فشغل الحيز داخل في مفهومها
لانه جزؤها والشغل حرام فالصلوة التي جزؤها حرام ليست بواجبة لان وجوبها ان استلزم وجوب اجزائها وجب الجزء الحرام
والا لكان الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لتغاير الكل والجزء قلنا الاتفاق على ان العبد اذا امر بخياطة ثوب
ونهي عنه في مكان مخصوص فجمع كان مطيعا عاصيا وما ذكرتموه وارد والجواب واحد ثم اشار بقوله قالوا الى حجة الجبائي
في الصورة الثانية القائلين بعدم جواز كون الفعل الواحد بالتشخص حراما واجبا باعتبار جهتين مختلفتين تقريره ان
الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف لانهما من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء فكانا مأمورا [illegible]
دون غيره وما وجد منه اي من المكلف المصلي في الدار المغصوبة افعال اختيارية محرمة عليه وهو الكون اشغال
لحيز الغير بغير اذنه فلا يستحيل وصفها بكونها واجبة وطاعة لان الحرام لا يكون طاعة والطاعة لا تكون حراما لاستحالة اجتماع
المتضادين في محل واحد في زمان واحد ثم اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا متعلق اي متعلق كون الفعل الواحد حراما
واجبا تقابل الجهتين جهة كونه صلوة وغصبا وهما جهتان متغايرتان يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى لوجود الصلوة في مكان

غير مغصوب والدخول في مكان مغصوب بدون الصلوة واذ تغاير الجهتين ولم يتلازما كانتا بمنزلة فعلين متغايرين
لان التغاير بين الشيئين كما قد يقع بتعدد النوع كالانسان والفرس يقع بتعدد الشخص كزيد وعمرو ويقع التعدد ايضا
متغايرين الصفتين مع اتحاد موصوفيهما بالشخص فالمحكوم عليه بالوجوب هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة من مجموع ذات
الفعل واحدى صفتيه وهي صفة كونه صلوة والمحكوم عليه بالحرمة مجموع ذات الفعل والصفة الاخرى وهي صفة كونه
غصبا فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد لتغاير المحكوم عليه فيجوز كالحكم على زيد بانه مذموم لفسقه وبانه مشكور
لكرمه واشار بقوله قالوا ثانيا الي دليل اخر لهم تقريره ان الجهتين وهما جهة كونه صلوة وغصبا وان كانتا
متغايرتين غير متلازمتين بالنظر الي ذاتيهما لامكان انفكاك كل منهما عن الاخرى في غير موضع النزاع لكنهما متلازمتان
ههنا اي في صورة النزاع وهي الصلوة المعينة الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والكلام
انما هو في الفرد المعين لا في مطلق الصلوة فان كانتا متلازمتين فان كان الواجب متوقفا على المحرم لتوقف احد المتلازمين على الاخر ضرورة
فلزم ان يكون المحرم واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا بالاجماع الذي ذكر غير واحد وهو تكليف بما لا يطاق لكون
العبد مكلفا حينئذ بالاتيان بذلك المحرم وبعدم الاتيان به والخصم يسلم امتناع التكليف بالمحال سواء قيل باستحالته في
ذاته او بامكانه واشار بقوله ولان الحركة والسكون الي دليل اخر لهم تقريره ان الحركة والسكون داخلان في مفهوم
الصلوة لانها عبارة عن حركات مخصوصة كالركوع والسجود وسكنات مخصوصة كالقيام والقعود ومطلق الحركة والسكون
داخلان في الحركات المخصوصة والسكنات المخصوصة فيكونان داخلين في مفهومها ايضا وشغل الحيز داخل في مفهوم
الحركة والسكون الداخلين في مفهومها لان الحركة عبارة عن شغل الجوهر حيزا بعد كونه في غيره والسكون هو شغل الجوهر
حيزا اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز داخلا في مفهوم الصلوة ايضا لان جزء الجزء جزء وشغل الحيز كالصلوة في
في الدار المغصوبة حرام فيكون بعض اجزائها حراما فلا تكون الصلوة التي جزؤها حرام واجبة لان وجوبها ان كان مستلزما لوجوب
جميع اجزائها لزم كون الجزء الحرام واجبا وهو تكليف بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق وان لم يكن وجوبها مستلزما لوجوب جميع اجزائها
كان الواجب بعض اجزائها لا نفسها لان الجزء مغاير للكل وهو ايضا باطل لان المفروض ان الواجب نفس الصلوة فيلزم الخلف اشار
الي الجواب عن هذين الوجهين بقوله قلنا الاتفاق الي اخره تقريره ان العقلاء اتفقوا على ان المولى لو امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص بان قال اوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكون في هذه الدار
فان خطته اثبتك وان سكنتها عاقبتك فجمع العبد بين خياطة الثوب والسكنى في تلك الدار كان طائعا بالخياطة
وعاصيا بالسكنى فيها لجهتين من الخياطة والسكنى وصح ان يقال انه اتى بالواجب والمحرم وما قرر في الدليل الثاني والثالث
وارد على هذه الصورة ايضا كورودهما على صورة النزاع اما وروده على الوجه الثاني فلانه لو كانت الخياطة المذكورة واجبة
ومحرمة باعتبار الجهتين لزم التكليف بما لا يطاق لان الجهتين متلازمتان في تلك الخياطة المعينة وان لم يتلازما في ذاتيهما فيتوقف
الواجب على الحرام الي اخر الدليل واما وروده على الثالث فبان يقال لو كانت تلك الخياطة واجبة ومحرمة لزم التكليف
بما لا يطاق او كون الواجب جزءها لا هي والتقدير خلافه لان الحركة والسكون داخلان في تلك الخياطة لاشتمالها على حركة
بعض اجزاء البدن كاليد وسكون الباقي وشغل تلك الدار حرام الي اخر الدليل فكل جواب لكم في هذه الصورة فهو الجواب لنا
في صورة النزاع وهذا في الحقيقة نقض اجمالي للدليلين لتخلفهما في صورة الخياطة مع عدم الحكم لاتفاق العقلاء
على كونها مامورا بها ومنهيا عنها فلو كانا بجميع مقدماتهما صحيحين لاطردا في هذه الصورة وما قيل من كون العبد ممتثلا
بالخياطة لا يدل على كونها غير منهي عنها في ذلك المكان لانه انما عد ممتثلا لكونها فعلا حقيقيا لا يبطل بالمنع والصلوة
ليست كذلك لكونها امرا شرعيا لا تحقق لها الا باعتبار الشارع فمتى نهي عنها لم يكن الاتيان بها امتثالا ليس بقوي لان كون
الخياطة فعلا حقيقيا لا يوجب كون الاتيان بها امتثالا مع كونها ممنوعا عنها لان الامتثال لا يحصل الا بموافقة الامر وذلك يتحقق

عند كونه منهيا عنه سواء كان فعلا حقيقيا او شرعيا والخياطة انما يكون ممتثلا بها باعتبار نفسها فانها مامور بها واما النهي
عنه ايقاعها في المكان المخصوص والصلوة مثلها في هذا المعنى فلا فرق بين الصورتين والايراد والجواب واحد **قوله** قالوا لو لم يصح
سقط التكليف قال القاضي فيتحصل ان الفرض ساقط عندها لا بها جمعا بين دليله والاجماع والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد والفرق بين
مسئلتنا والخروج مع توبته استحالة تعلق الامر والنهي به معا وقول ابي هاشم انه عاص به وبالاقامة مستلزم تكليف المحال والقول
باستصحاب المعصية بعيد لعدم النهي عنه والقول بالجهتين غير ممكن لاستحالة امتثال الخروج وعدمه معا هذا اشارة
الي اسئلة القائلين بجواز الصلوة في الدار المغصوبة كالمولى المحتار تقريره انه لو لم يصح الصلوة فيها لما سقط التكليف
بها عن المصلي فيها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الصلوة اذا لم تكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بالمامور
به هو الصحيح فلا يسقط التكليف بها اذ التكليف لا يسقط الا بالاتيان بالمامور به اما بطلان اللازم فلما قال القاضي
ابو بكر انه يسقط التكليف بالاجماع ويدل عليه ان السلف لم يامروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الاراضي المغصوبة
اذ لو لم تكن صحيحة لما سكتوا عن ذلك ولامروا بالمعروف مع تغلبهم في الدين وقول الحق فلما قامت الادلة المذكورة على عدم صحة
الصلوة في الدار المغصوبة عند القاضي وقام الاجماع على الصحة تحمل القاضي لدفع المنافاة بين تلك الادلة والاجماع فقال
ان الفرض سقط عندها اي عند الصلوة في الارض المغصوبة لجواز سقوط الفرض عند فعل اخر كما لو شرب دواء فسقط الفرض
عنه لا بها لعدم صحتها جمعا بين ما ذكره دليلا على عدم صحتها وبين الاجماع اذ كل منهما يصير معمولا بذلك اما الاجماع فلتحقق
سقوط الفرض واما دليله فلانه لم يثبت الصحة حينئذ لسقوط الفرض بها وحاصله منع الملازمة ان حمل اللازم مطلق سقوط
التكليف بان قيل لو لم يصح لما سقط التكليف ومنع بطلان اللازم ان حمل اللازم سقوط التكليف بها بان قيل لو لم يصح لما سقط
التكليف بها ويوجه المنع على هذا ان يقال لا نسلم تحقق الاجماع على سقوط التكليف بها لم لا يجوز ان يكون الاجماع على تحقق السقوط
عندها ثم قال والحق عدم تحقق الاجماع على سقوط التكليف لمخالفة احمد فانه يقول بعدم سقوط التكليف بها او عندها
ووجوب القضاء ومع مخالفته لا يتحقق الاجماع ولو كان الاجماع متحققا فنقل عنه لما خفي عليه لانه اعرف بمعرفة النقليات
من غيره لشدة تفحصه وتخصصه عنها وهذا منع بطلان اللازم بانا لا نسلم تحقق الاجماع على سقوط التكليف لمخالفة احمد
والفرق بين مسئلتنا وهي مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة وبين الخروج عنها على طريق التوبة دون التصرف وشغل مال الغير
تكون الصلوة فيها مع كونها مامورا بها وطاعة مشتملة على كونها منهيا عنها ومعصية لتحقق الجهتين فيها ويكون الخروج عنها
طاعة صرفة من غير ان يشوبه معصية لعدم تحقق الجهتين فيه وبه لمه لاستحالة تعلق الامر والنهي به اي بالخروج عنها
معا بان يكون مامورا به ومنهيا عنه معا لانهما لو تعلقا به معا يلزم منه وجوب الخروج بالامر وعدم وجوبه بالنهي ولزم الجمع
بين النقيضين وفيه تكليف بالمحال وليس في الخروج عنها جهتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى كما في الصلوة لان
الخروج ليس الا شغل المكان بنقل الاقدام الي ان يخرج وهذا بعينه هو المامور به وهو متحد الجهة فلا يكون بعينه منهيا عنه
فكان طاعة محضة وقول ابي هاشم ان الخارج عنها توبة عاص به اي بالخروج عنها وعاص ايضا بالاقامة فيها معا مستلزم للتكليف
بالمحال او هو الخروج والا الخروج فيكون باطلا وذلك لانه اذا حرم عليه الخروج وجب عليه تركه بالاقامة واذا حرم عليه الاقامة
وجب عليه الخروج فيكون حرمة كل منهما مستلزما لوجوب الاخر اذ احدهما تعاقب وجوبا معا ايضا فكان النقيضان واجبين معا
وليس فيه جهتان حتى يكون واجبا باحديهما وحراما بالاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقد قال امام الحرمين ان الخارج عنها
توبة وان انحصر في كونه مامورا به والنهي منقطع عنه بالكلية لكنه مستصحب للمعصية الي تمام الخروج عنها لان الموجب
للمعصية وهو الغصب باق قبل تمام الخروج سواء فسر بانه اليد المبطلة فلهذا لو خسف بعض الارض لا يخرج عن الضمان
بسبب الاخذ في الخروج فقال المصنف القول باستصحاب المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد لان ما لا يكون منهيا عنه لا يكون الاتيان
به معصية لان غير المنهي عنه اما واجب او مندوب او مباح ولا معصية في شيء منها واذا لم يكن معصية فالقول باستصحابها

غير موجبه والتحقيق فيه ان يقال ان اراد الامام باستصحاب المعصية ان تفريغ الارض بنقل الاقدام على قصد التوبة معصية بذلك
بعيد لان هذا بعينه مامور به فلا يكون معصية وان اراد به ان اثر حكم العصيان موجود منه وهو الضمان بالهلاك بلى ما تم
الخروج فهو مسلم لكن ذلك لا يوجب كون نقل الاقدام معصية واشار بقوله والقول بالجهتين غير ممكن الى الجواب عما يقال لم لا يجوز
ان يكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه فيتعلق الامر والنهي به باعتبار الجهتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة فقرر الجواب
ان القول بثبوت الجهتين للخروج غير ممكن لاستلزام تعلقهما به تحقق الامتثال به وعدمه معا لان كونه مامورا به يستلزم
تحقق الامتثال به وكونه منهيا عنه يستلزم عدم تحقق الامتثال بدون تحقق الامتثال وعدمه به معا محال لا يقال لم لا يجوز
انما لزم ذلك لو كان تعلقهما بجهة واحدة اما اذا كان بجهتين فلا يلزم ذلك لانه حينئذ يكون الاتيان به امتثالا باعتبار
جهته التي تعلق الامر بها وعصيانا باعتبار جهته التي تعلق النهي بها واحدى الجهتين لا تنفي الاخرى كما في الصلوة
في الدار المغصوبة وعلى هذا استحالة كونه امتثالا وغير امتثال لا يصلح دليلا على عدم الجهتين فيه لتوقف لزوم كونه امتثالا
وعدم امتثال على عدم وجود الجهتين والتحقيق فيه ان القول بثبوت الجهتين فيه محال لانا نجزم ان الخروج بنقل الاقدام
الى ان يتم عين المامور به وليس فيه امر اخر يصلح ان يكون متعلقا للنهي ولئن سلم تحقق الجهتين فيه كما في الصلوة
فيمتاز بان ينفك احدهما عن الاخرى لامكان الصلوة بدون الغصب بان يصلي في ملكه وامكان الغصب بدون الصلوة
بفعل اخر فامكن تعلق الامر والنهي بها باعتبار جهتيهما اما فيما نحن فيه فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخرى لان الخروج
توبة لا ينفك عن الشغل فافترقا **قوله** وفصل المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا والاول فصل عن
الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم عن المخير والموسع في اول الوقت • لما فرغ من بيان مباحث
الحرام شرع في بيان المندوب وميزه بفصل والمندوب في اللغة هو المدعو لامر مهم مشتق من الندب وهو الدعاء الى امر
مهم يقال ندبه لامر فانتدب اي دعاه فاجاب ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال
برهانا وفي الشرع هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا والاول اي القيد الاول وهو قوله المطلوب فعله
اي مباشرته والاتيان فصل يميزه عن الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع كسببية الدلوك
لوجوب الصلوة وشهود الشهر للصوم اذ ليس فعل شيء منها مطلوبا وقوله شرعا احترازا عن مذهب المعتزلة وقوله ونفي
الذم عن المخير اي احترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المعين المضيق واحترز بقوله مطلقا عن الواجب المخير
والواجب الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية فان هذه الواجبات وان صدق عليها انها لا يذم على تركها
في الجملة بان ترك بعض الخصال او ترك بعض المكلفين او ترك في اول الوقت لكن لا يصدق عليها انها لا يذم على تركها
مطلقا اي على الترك الكلي بحيث لا يوتى بها اصلا **قوله** مسئلة وهو مامور به عند الكرخي والجصاص مجازا
والقاضي وجمع من الشافعية حقيقة لنا صحة نفي الامر عنه دليل المجاز به فيقال صلوة الضحى ليست مامورا بها
والعصر مامور بها قالوا طاعة وليس لذاته والا لزم بتقدير النهي عنه ولا لكونه مرادا ولا لصفة مشتركة بينه وبين
غيره من الحوادث والا لعمت كل حادث ومراد ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة بتقدير عدمه ولا لكونه موعودا
به اذ لو ورد لوجب فتعين انه طاعة لامتثال الامر قلنا بل لكونه مقتضى ومطلوبا ممن له ذلك ولو كان لكونه مامورا
لكان تركه معصية على ان قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بامرك فقال لا بل انا شافع
دليل عدم الامر حقيقة لا خلاف في تسمية المندوب مامورا به لكن اختلف العلما في ان التسمية بطريق المجاز او الحقيقة
فعند الكرخي والجصاص وهما ابو بكر الرازي من اصحابنا هو مامور به مجازا وعند القاضي ابي بكر وجمع من الشافعية
هو مامور به حقيقة وهذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة للوجوب فقط فكان مجازا في الندب او مشترك بينه
وبين الندب فكان حقيقة فيهما واختار المصنف القول واشار الى الدليل على المختار بقوله لنا انه يصح نفي الامر عن

البدن

البدن فانه يصح ان يقال صلوة الضحى ليست مامورا بها وصلوة العصر مامور بها وصحة نفي الامر عنه دليل المجاز لما عرف
في بحث الحقيقة والمجاز انه لا يصح نفي اللفظ عن مدلوله الحقيقي وانما مثل بصلوة الضحى لانه لو اخذ فيه بعض مندوب
صح نفيه عن كل مندوب اذ الاصل عدم التخصيص واشار الى حجة القائلين بكون المندوب مامورا به حقيقة بقوله قالوا لان
المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب باليه من حيث هو اذ لو كان طاعة لذاته لزم كونه
طاعة عند ورود النهي عنه ايضا لتحقق الذات وموجبه لا يختلف بحال اذ الذاتي لا يختلف ما دام الذات وليس كذلك
فانه بعد ورود النهي عنه يصير معصية لا طاعة وليس كونه طاعة ايضا لاجل كونه مرادا لله تعالى والا لزم كون
كل مراد طاعة وليس كذلك فان المحرمات واقعة بارادته تعالى وليس شيء منها طاعة وكذا ليس كونه طاعة لاجل اشتماله
على صفة مشتركة بين المندوب وغيره من الحوادث والا لعمت صفة الطاعة لكل حادث بان يكون كل حادث طاعة
وليس كذلك وفي قوله لعمت كل حادث ومراد لف ونشر مشترك لان قوله كل حادث متعلق بقوله ولا لصفة مشتركة وقوله
ومراد متعلق بقوله ولا لكونه مرادا وكذا ليس كونه طاعة لاجل كونه مثابا عليه والا لزم ان لا يكون طاعة بتقدير عدم
كونه مثابا عليه وليس كذلك فانه لا يخرج عن كونه طاعة وان لم يثب عليه وكذا ليس كونه طاعة لاجل كونه موعودا بالثواب
عليه من الشارع اذ لو ورد منه وعد بالثواب عليه من الشارع لوجب تحققه لاستحالة الخلف في خبر الشارع لكن الثواب
غير متحقق عليه وجوبا بالاجماع واذا لم يكن طاعة لشيء من هذه الامور تعين كونه طاعة لامتثال الامر اذ الاصل عدم ما سوى
ذلك وكونه امتثالا للامر سبب صالح لكونه طاعة لان امتثال الامر يسمى طاعة يقال لفلان اطاع فلانا اذا امتثل
امره وفلان مطاع الامر ومنه قول الشاعر ولو كنت ذا امر مطاع لما بدا توان من المامور في حال امركا فاذا كان
طاعة لامتثال الامر كان مامورا به واشار الى الجواب عن دليل الخصم بقوله بل لكونه مقتضى الى اخره تحقيقه بان يقال
لا نسلم انه اذا لم يكن طاعة للامور المذكورة تعين كونه طاعة لامتثال الامر وانما لزم هذا لو انحصر ثبوت كونه طاعة في امتثال
الامر بعد انتفاء تلك الامور وهو ممنوع لان الحصر غير مستند الى دليل لجواز كونه طاعة لاجل كونه مقتضى مطلوبا ممن له ذلك
اي من جهة من له ولاية بالطلب وهو الشارع لا لكونه امتثالا او مطلق الطلب يعني بامر بل لا امر الطلب الجازم مع انه لا يصح
كونه طاعة لكونه مامورا به لانه يلزم ان يكون تركه معصية لان ترك المامور به معصية لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون
الله ما امرهم ولهذا يقال امرتك فعصيتني اي تركت المامور به ومنه قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني لكن ترك
المندوب ليس بمعصية بالاتفاق والا لاستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيكون
واجبا لا مندوبا فان قيل انما يكون ترك المامور به معصية اذا كان مامورا على سبيل الايجاب ولا نسلم ان كل مامور به تركه عصيان
اجيب بان المندوب اذا كان مامورا به حقيقة كما هو مذهب الخصم كان تركه موجبا للعصيان باطلاق الاية على ان قوله عليه
السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت وهي تحت عبد يسمى
مغيثا فارادت المفارقة عنه لو راجعتيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال عليه السلام لا بل انا شافع دليل على ان
المندوب ليس مامورا به حقيقة ووجه الدلالة في الحديثين على ذلك ان النبي عليه السلام نفى الامر في الصورتين
مع ان الفعل مندوب فيهما اما السواك فظاهر وكذا قول النبي عليه السلام لها اما قال في بقاء النكاح ورغبها
في اختيار زوجها دون المفارقة مندوب لانه اصلاح ذات البين وقضا حاجة الزوج والسعي في مصلحة يتكلو
فعله راجحا على تركه فيكون مندوبا ولو كان مامورا به حقيقة لما صح نفي الامر عنهما حقيقة لا يقال لا يلزم من سلب
الامر عنهما ان لا يكون المندوب مامورا به حقيقة لانه يجوز كون المندوب مامورا به حقيقة والمنفي عنهما الامر
الايجابي ولا يلزم من سلب الامر الايجابي سلب الامر مطلقا لانا نقول الاصل في الكلام الحقيقة فيكون الامر المنفي عنهما
هو الامر بمعناه الحقيقي فلا يكونان مامورا بهما حقيقة وقسمة الامر الى امر ايجاب وامر ندب لا يدل على كون

الامر حقيقة في الندب ايضا باعتبار كون مورد القسمة مشتركا لان معنى قسمتهم انه يستعمل فيهما ولا يلزم من الاستعمال كونه
حقيقة فيهما كما قسموا اسم الفاعل الى كونه بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع انه ليس حقيقة في الجميع **قوله** مسئلة الاكثر
انه غير تكليفي وزاد بعضهم ابو اسحق والنزاع لفظي فانه ان عني به ما امر به او اثيب عليه فتكليفي او ما طلب جزما فليس • ذهب
اكثر الاصوليين الى ان المندوب غير تكليفي اي ليس من الاحكام التكليفية وزاعم في ذلك ابو اسحق الاسفرايني حيث قال
انه تكليفي والنزاع في هذا لفظي مبني على تفسير لفظ التكليف فان عني بالتكليفي ما امر به او اثيب عليه فالمندوب
تكليفي لانه مما يثاب على فعله وان عني به ما طلب جزما اي طلبا مانعا من النقيض فالمندوب ليس كذلك وفي قوله
ما امر به بحث لانه ان اراد ما امر به حقيقة فهو خلاف ما اختاره فانه اختار ان المندوب ليس مامورا به حقيقة وان اريد به
مجازا فلزم ان يكون المباح تكليفا لانه مامور به مجازا في قوله تعالى كلوا واشربوا وكان الاولى الاقتصار على قوله اثيب
عليه **قوله** فصل المكروه لغة من الكراهة وهي الشدة في الحرب وفي الشرع يطلق على الحرام ومنه قول محمد كل مكروه حرام وعند
وعن ابي حنيفة وابو يوسف هو الى الحرام اقرب ويطلق على ترك ما ترجحت مصلحته كترك المندوب وان لم يكن منهيا فيحد بترك
الاولى ويطلق على ما نهي عنه تنزيها كالصلاة في الوقت المكروه فيحد بالمنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كونه تكليفا كالمندوب
لما فرغ من بيان المندوب شرع في بيان المكروه وميزه بالفصل والمكروه لغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب
ومنه قول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها فاذا يحاس الحيس يدعى جندب قيل لا يمكن اشتقاقه من الكراهة لانها بمعنى
بمعنى مفعول وهو المكروه بعينه فشرط الاشتقاق المغايرة فالاقرب انه مشتق من الكراهة وهي ضد الارادة وفي
الشرع يطلق على الحرام ومنه قول محمد بن الحسن ان كل مكروه حرام فعلى هذا حده اي حد المكروه حده اي حد الحرام لاتحادهما
في المعنى لما عرفته لكن محمدا انما لم يطلق عليه لفظ الحرام لانه لم يجد فيه نصا وعن ابي حنيفة وابي يوسف ان المكروه الى الحرام
اقرب فلا يكون فعله موجبا للعقاب بل للوم والعتاب وقد يطلق المكروه على ترك ما ترجحت مصلحته اي مصلحة فعله
على تركه بان كان فعله راجحا على تركه وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوب فيحد المكروه بهذا المعنى بترك الاولى وهذا
الاطلاق فيه بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح وترك الاشتغال بنوافل العبادات الذات مكروه ويطلق
المكروه على ما نهي عنه نهي تنزيه لا نهي تحريم كالصلاة في الوقت المكروه فيحد المكروه بهذا المعنى بانه المنهي الذي
لا ذم على فعله والخلاف في ان المكروه من الاحكام التكليفية ام لا كالخلاف في المندوب فمن فسر التكليفي بما يتعلق باحد
طرفيه ثواب فهو تكليفي لتعلق الثواب بتركه وان فسر بانه الذي يتعلق باحد طرفيه طلب جزم مانع من النقيض فليس
بتكليفي وان فسر بالحرام فهو تكليفي بلا نزاع **قوله** فصل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة
والاداء في اول الوقت مع العزم والفعل واجب وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله
تعالى فانها لا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك من غير
بدل والاول فصل عن فعل الله تعالى والثاني عن الواجب الموسع والمخير • لما فرغ من بحث المكروه شرع في بحث المباح وميزه
بالفصل وهو مشتق من الاباحة وهو في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر اذا اظهره وباحة الدار ساحتها
لظهورها وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته واذنت له وفي الشرع ما خير اي المكلف بين فعله وتركه
شرعا كالبيع والشراء ونقض طرده بخصال الكفارة فان المكفر مخير بين فعل كل واحد من الاطعام والكسوة والتحرير
وتركه وكذا المكلف مخير في اداء الواجب الموسع في اول الوقت وبين تركه فيه مع العزم على فعله في اخره مع ان الفعل في كل
منهما واجب فانه اذا اتى باحد خصال الكفارة يكون اتيانه واجبا لا مباحا وكذا اذا اتى بالواجب في اول الوقت
يكون فعله واجبا لا مباحا فقد صدق تعريفه على كل منهما مع عدم صدق المحدود واعتبار العزم في الترك انما هو على مذهب القاضي
كما تقدم لا على المذهب المختار فلا حاجة الى ذكره فانه مخير بين الفعل والترك بدون العزم وقيل انه يعني التعريف من غير

بدل

110

بدل انه دفع النقض وهذا انما يصح على قول من يشترط العزم في الترك لا على المختار فلا يندفع به النقض وقيل المباح ما استوى جانباه
اي الفعل والترك في عدم الثواب والعقاب اي لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب ونقض طرده ايضا بافعال الله تعالى فانه
صادق عليها لعدم ترتب الثواب والعقاب عليها مع انها لا توصف بالاباحة ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدقه
عليه مع عدم وصفه بالاباحة قيل لو قيل ما استوى جانباه شرعا لما ورد النقضان عنه لكن يرد عليه المباح
المنوي بقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعاقب عليه عند قصده التوسل الى المعصية ويندفع هذا
بزيادة قوله لذاته والاقرب في تعريفه هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل
والقيد الاول وهو قوله بالتخيير بين الفعل والترك فصل مميز له عن فعل الله تعالى لانه وان كان واقعا باختياره تعالى
لكن لم يدل الدليل السمعي على خطاب الشارع بتخييره تعالى بين الفعل والترك اذ الشارع لا يخاطب نفسه والقيد الثاني وهو
قوله من غير بدل فصل مميز له عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل ويرد على هذا انه صادق على
ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لا بدل له وهو العزم وكذا الواجب المخير كل منهما واجب يطلق في الحقيقة لا ان
احدهما بدل على الاخر **قوله** مسئلة الاتفاق ان الاباحة حكم شرعي وبعض المعتزلة انه لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل
والترك وهو قبل الشرع ومستمر بعده فليس شرعيا قلنا لا ينكر ان انتفا الحرج عنهما ليس باباحة شرعية وانما الشرعية
خطاب الشارع بالتخيير وليس ثابتا قبل الشرع فليس ما نفيتموه ما اثبتناه • اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي
وذهب بعض المعتزلة الى انها ليست من الاحكام الشرعية واستدلوا عليه بانه لا معنى لها اي للاباحة الا نفي الحرج عن الفعل
والترك وذلك ثابت قبل ورود الشرع ومستمر بعده فلا يكون مستفادا من الشرع فلا يكون حكما شرعيا اشار الى الجواب
بقوله قلنا بانا لا ننكر ان انتفا الحرج عنهما اي عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية كما ذكرتم لثبوته قبل الشرع لهذا
المعنى ولا يلزم منه ان لا يكون حكما شرعيا بمعنى اخر الذي ادعيناه وهو خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وخطابه
لم يكن ثابتا قبل الشرع بل بعد وروده فيكون شرعيا وهذا المعنى مغاير لما ذكرتم فلا يكون ما نفيتموه عين ما اثبتناه •
بل غيره فلا يكون دليلكم واردا على محل النزاع والنزاع في الحقيقة لفظي لانه ان اريد بالاباحة انتفا الحرج عن الفعل
والترك فليست شرعية لتحققها بهذا المعنى قبل الشرع ان قيل بان الاصل في الاشيا الاباحة قبل الشرع لا الحرمة
والتوقف وان اريد بها خطاب الشارع بانتفا الحرج عن الطرفين فهي من الاحكام الشرعية **قوله** مسئلة المباح غير مامور به
والكعبي لا مباح بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب فلا بد من ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه والاجماع انه من ذات
الاحكام قال كل مباح ترك الحرام وتركه واجب لا يتم الا باحد اضداده وما لا يتم الواجب الا به واجب وكونه من الاحكام المخاطب به
الفعل دون تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة واجيب بان المباح ليس ترك
الحرام بل شيء يترك به مع امكان تركه بغيره فلم يلزم وجوبه واجاب مع تسليم ان الترك لا يتم الا باحد اضداده وان ما يتوقف
عليه الواجب واجب لا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غايته انه غير معين فاذا اختاره المكلف تعين ووجب ولا تخلص
الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب كما مر والزم ايضا انه لو كان كذلك لكان الحرام اذا ترك به حراما
واجبا والوجوب اذ اترك به واجب حراما فاجاب بان لا مانع من اتصاف الفعل بهما لاختلاف الجهة كما مر • اتفق جمهور
اهل العلم على ان المباح غير مامور به وقال الكعبي انه مامور به ولا مباح في الشرع بل كل فعل يفرض انه مباح فهو واجب
مامور به واستدل الجمهور بوجهين احدهما ان الامر طلب الفعل واقل مراتب الطلب ترجيح الفعل على الترك وهو غير
مقصود في المباح اذ لا ترجيح فيه لاحد الامرين على الاخر لما تقدم في تعريفه انه لا ترجيح لفعله على تركه فلا يكون مامورا
به وثانيهما ان الاجماع انعقد على ان المباح قسم من اقسام الاحكام لانقسام الاحكام الى الوجوب والندب والاباحة وغيرها
ممن انكر المباح وقال انه واجب مامور به كان مخالفا للاجماع واحتج الكعبي وقال بان كل مباح ترك حرام لانه ما من فعل يوصف
بانه مباح الا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما لانه ضده فالاشتغال به يوجب فوته ضرورة امتناع اجتماع الضدين

وترك الحرام واجب بالاجماع واذا كان ترك الحرام لا يتم الا بالتلبس بضد من اضداده ومن جملة اضداده المباح فيكون المباح واجبا لان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقدم ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به واجاب عنه بان الاجماع محمول على ان المباح من جملة اقسام الاحكام
باعتبار ملاحظة ذات الفعل من حيث هي مع قطع النظر عن تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه فهو بالنظر الى ذاته مباح
غير مامور به وباعتبار توقف ترك الحرام عليه واجب وانما وجب المصير الى هذا التاويل ضرورة تحقق الجمع بين الادلة لبقاء العمل
بالاجماع والدليل المذكور على الوجوب والاصل في الادلة الاعمال دون الاهمال واشار الى هذا بقوله وكونه من الاحكام ملحوظ به
ذلك الفعل الى اخر واجاب الجمهور عن دليل الكعبي بوجهين احدهما ان المباح ليس نفس ترك الحرام بل هو شيء يترك به الحرام
مع امكان ترك الحرام بغيره لان ترك الحرام اعم كما يكون بالمباح يكون بالواجب والمندوب والمكروه فيكون هو فرد من
افراد ما يترك به الحرام فلا ينحصر ترك الحرام فيه فلا يتعين لترك الحرام فلا يلزم من وجوب ترك الحرام وجوبه لامكان
ترك الحرام بغيره واجاب الكعبي عن هذا بانكم اذا سلمتم بان ترك الحرام واجب وان تركه لا يتحقق الا بالتلبس باحد اضداده
وان ما لا يتم الواجب الا به واجب فلزم التسليم بان التلبس بضد من اضداده واجب فلا يمكن منع كون هذا الضد هو المباح واجبا
لانه من جملة ما يترك به الحرام غايته ان الواجب من الاضداد واحد غير معين قبل تعيين المكلف وذلك لا يقدح في وجوبه
الا الاخلاف انما المكلف اذا اختار واحدا منها والتبس به كان واجبا ومتعينا كما في الواجب المخير فعند تلبسه بفعل المباح
كان واجبا بالاتفاق ولما كان هذا الايراد قويا قال المصنف لا تخلص عنه الا بان يقال ان ما لا يتم الواجب الا به من امر عقلي كنصب
السلم او عادي كالرتوق في السطح فليس بواجب شرعا بل انما يجب اذا كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلوة وحينئذ يندفع به
ايراد الكعبي لان الاتيان بضد الحرام من الشرائط العقلية لتركه دون الشرعية ولا يلزم من وجوب الشرط الشرعي وجوب العقلي وحاصله
منع كلية الكبرى وهو انا لا نسلم ان كل ما يترك به الحرام واجب وهذا الجواب ضعيف لانه يلزم منه خرق القاعدة الممهدة قبله الوجه
الثاني في الجواب عن دليل الكعبي الزامه على ما عرفته انها كلها باطلة بالاتفاق وهو بعض اجل اشار اليه بقوله والزم الكعبي ايضا
الى اخره تقريره بانه لو صح ما ذكره بجميع مقدماته لزم كون المحرم اذا ترك به محرم اخر كاللواطة اذا ترك بها الزنا واجبا ايضا ثم
ذلك الدليل بعينه لان هذا المحرم يتحقق به ترك الحرام فيكون واجبا وايضا لزم كون الواجب لان تركه لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به
واجب واجاب الكعبي عن هذا الالزام بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما اي بالوجوب والحرمة باعتبار الجهتين كما تقرر في الصلوة
في الدار المغصوبة فيصير الحرام بالنظر الى ذاته واجبا بترك حرام اخر لغيره والواجب بالنظر الى ذاته يصير حراما بترك واجب اخر
لغيره ومحل كلام الكعبي بان المباح لا يتعين لترك الحرام فلا يصير واجبا وان عينه المكلف لان اختياره لا يجعل ما ليس بواجب
واجبا ليس بقوي فان الواجب المخير ليس شيء منه خصاله واجبا على التعيين ويصير باختياره احدها واجبا متعينا بل الاولى ان يقال
ان الواجب اذا كان لا يتم الا بالنية انما يصير الشيء واجبا اذا قصده المكلف بالنية ليتوقف الواجب عليه فانه لا يتادى بدون
النية فاذا اتى بالمباح بدون قصد الامتثال لا يتصف بالوجوب لعدم النية لا يقال اذا اتى بالمباح فقد اتى بمقدمة الواجب
وهو ترك الحرام نوى او لا لانا نقول مقدمة الواجب واجبة فلا يتادى بدون النية فعلى هذا لا يكون الاتيان بكل مباح واجبا
مع تسليم مقدماته بل الواجب المباح الذي يقصد به ترك الحرام والذي لا يقصد به ترك الحرام يكون مباحا صرفا فيكون المباح
متحققا ويكون نفيه بالكلية كما ذكره الكعبي باطلا **قوله** مسئلة الحق ان المباح ليس داخلا في مسمى الواجب لان المباح ما خير فيه
بين الفعل والترك وهو مباين للواجب وقيل داخل لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب
فصل قلنا ما به الاشتراك ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فان عني بالمباح ما اذن في فعل مطلقا فجنس للواجب والمباح
بالمعنى الاخص والمندوب وان اريد ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس قطعا • اختلف اهل الاصول في ان المباح هل هو داخل
في مسمى الواجب يعني انه جزء من مفهومه وجنس له ام لا فقيل ليس بداخل فيه وهو الحق بل هما نوعان للحكم متباينان فلا يدخل
احدهما في مسمى الاخر وهذا لان المباح ما خير فيه المكلف بين الفعل والترك وهو بهذا المعنى مباين للواجب اذ الواجب لا يجوز
تركه فلو كان المباح جنسا للواجب وجزءا له لكان الواجب نوعا مستلزما له لاستلزام النوع الذي هو الاخص جنسه الاعم

والمباح

والمباح مستلزم للتخيير اذ هو معناه فيكون الواجب مستلزما للتخيير ضرورة ان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء فلو كان
الواجب مخيرا فيه بين الفعل والترك وهو باطل بالاتفاق وقيل انه داخل فيه لان المباح ما لا حرج في فعله وهذا المعنى متحقق في
الواجب والزيادة التي اختص بها الواجب هو كونه يذم على تركه فصل مميز له عن مشاركه اي لا اذن اورفع الحرج اشار الى
جوابه بقوله قلنا ما به الاشتراك وهو ما لا حرج في فعله ليس تمام حقيقة المباح بل تركيبه بفصل وهو عدم الاثم على الترك وذلك
لان المباح هو ما لا حرج في فعله مع كونه لا يذم على تركه ولا شك ان المباح بهذا الاعتبار ليس جنسا للواجب وحاصله انا
سلمنا هذا القدر مشترك بينهما مختص بفصل وما به الاشتراك بين النوعين لا يكون تمام حقيقة احدهما وهو النزاع في الحقيقة
لفظي مبني على تفسير المباح فان عني بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه وايما فهو داخل
في مفهوم الواجب وجنس له وللمباح بالمعنى الاخص الذي تقدم تعريفه وللمندوب ايضا فان الثلثة مشتركة في هذا المفهوم
وهو ما اذن في فعله ولم يذم على تركه وليس بجنس للواجب قطعا بل هو مباين له لتحقق الذم في ترك الواجب لكنه جنس للمندوب
والمباح بالمعنى الاخص لاشتراكهما فيه وان عني به ما اذن في فعله وتركه واستوى طرفاه من غير ترجيح لاحدهما كان مباينا لسائر
الاحكام **قوله** تنبيه وعلى هذا اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز فنفاه اصحابنا واثبته الشافعي فظهرت فائدة فيمن حلف على
يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير فان الوجوب سابقا منسوخ بالاجماع فيبقى الجواز عنده لا
عندنا فان قال لان من ضرورة الوجوب الجواز ولا عكس في الانتفاء قلنا الماهيتان متغايرتان ولو سلم فالوجوب
الوجوب منتف لا انتفاء به لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولان وجود الاعم الا متخصصا فالجواز الباقي
ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعي تثبت بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشوراء بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت بالصلاة
كل يوم لصوم النفل من قبل • لما بين الخلاف في ان المباح جنس للواجب ام لا بنى على مسئلة يظهر فيها فائدة الخلاف وتكون
متفرعة عليه واشار الى هذا التفريع بقوله وعلى هذا اي بناء على الخلاف المذكور اختلف العلماء في انه اذا نسخ الوجوب هل
يبقى معه الجواز ام لا فنفاه اصحابنا الا بدليل اخر واثبته الشافعي بالدليل الاول وظهرت فائدة الخلاف في قوله عليه السلام
من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير فان ظاهر الحديث يقتضي وجوب سبق التكفير
على الحنث نظرا الى الامر وكلمة ثم لكن وجوب سبق التكفير على الحنث منسوخ اجماعا اما عندنا فلعدم جواز فعل الحنث
واما عند الشافعي فلعدم وجوبه قبل وان كان جائزا فلما نسخ الوجوب بقي الجواز عنده بناء على اصله ولم يبق عندنا بعد نسخ
الوجوب استدل الشافعي وقال لان من ضرورة ثبوت وجوب الشيء ثبوت جوازه بناء على ان الجواز جزء مفهوم الوجوب
وثبوت الكل مستلزم لثبوت الجزء فيكون الدليل الدال على الوجوب دالا على الجواز ايضا لان الدال على الكل دال على الجزء
ولا عكس في الانتفاء اي ليس انتفاء الجواز من ضرورة انتفاء الوجوب فلا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان الجواز اعم
من الوجوب لكونه مشتركا بينه وبين غيره وهو الندب فلا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام فلا يكون الدليل الدال على
انتفاء الوجوب دالا على انتفاء الجواز لتجويز انتفاء الوجوب بدون انتفاء الجواز فيبقى الدليل الدال على الجواز وهو الدليل الدال
على الوجوب سالما عن معارض الناسخ فيثبت المدلول وهو الجواز لثبوت المدلول عند سلامة دليله عن المعارض
واشار المصنف الى الجواب عنه بقوله قلنا الماهيتان اي ماهية الجواز والوجوب متغايرتان اي متباينتان
لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك وهو مباين للوجوب فلا يكون الدليل الدال على الوجوب دالا على
الجواز فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب فلا يبقى به الجواز عند ارتفاع الوجوب وحاصله راجع الى المنع اي لا نسلم
ان الجواز جزء مفهوم الوجوب لتباينهما واحد المتباينين لا يكون جزءا للاخر فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخر ولو سلم ان الجواز جزء مفهوم الوجوب ويكون من ضروريه لكن لا نسلم ان انتفاء الجواز الذي هو جزؤه غير لازم
لانتفائه بل هو لازم لانتفائه لان الجواز الذي هو جزؤه هو حصة من الجنس الذي هو الجواز وبقاء حصة النوع
من الجنس بعد عدم النوع محال لان الحصة هو الجنس المنضم الى الفصل الموجود معه بوجود واحد والنوع لا يوجد

الا بانعدام فصله فمعنى انعدام الفصل انعدم ذلك الوجود بالضرورة فلا يمكن بقاؤه بذلك الوجود المقيد بقيد معه
فلا يبقى الجواز الذي هو الجزء ولانه ثابت وضمن الوجوب بتبعيته ويستحيل بقاء التابع المتضمن بدون المتبوع واما
مطلق الجواز الذي هو الجنس دون الحصة من النوع وهو الجواز من حيث هو اعم من الوجوب فلا يجوز ايضا بقاؤه
بعد انتفاء الوجوب اذ الاعم لا وجود له من حيث هو الا متشخصا وتشخصه لا يكون الا بفصل وقد انتفى الفصل بالنسخ ما انتفى
هو ايضا فالحق ان الجواز الباقي بعد النسخ ليس هو الجواز الذي كان جزءا للوجوب قطعا لزواله بزواله لكونهما موجودين
بوجود واحد بل الباقي حكم شرعي ثبت بدليل اخر منفصل عن الدليل الدال على الوجوب ابتداء كما في جواز صوم عاشورا
بعد انتساخ وجوبه فانه ثابت بالدليل الدال على صلاحية كل يوم لصوم النفل الثابت قبل انتساخ وجوبه لو فعل
النبي عليه السلام لا بالدليل الدال على وجوبه قيل وللقايل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان متغايرتان انهما
متباينتان فممنوع فان الجواز اعم من الوجوب والاباحة والندب والاعم لا يباين الاخص وان اردتم به ان مفهوم الوجوب مغاير
لمفهوم الجواز فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما من ضرورة الاخر فان العام مغاير للخاص في المفهوم وهو من ضرورته
اجيب عنه بان المراد بالمتغايرين المتباينان ولا وجه لمنع ذلك لان المشهور عند الفقهاء ان الجواز مرادف للاباحة الى الحرج وفعله وتركه
وهذا هو المتنازع فيه اذ الخصم لا يريد بالجواز الباقي المفهوم العام الذي هو القدر المشترك بلا قيد اذ لا امكان لبقائه
من غير تقيد بقيد ولا شك ان الجواز بمعنى الاباحة قسم للوجوب مباين له واورد ايضا على قوله ولو سلم فهما موجودان بوجود منفصل
باستحالة وقيل للقايل ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزءا له لجواز ان يكون اعم من الوجوب ولازما له ولا يكون
جزءا بل لازما خارجا عن ماهية الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب لكن لا نسلم انه منتف بانتفاء الوجوب فان الجزء لا يلزم انتفاؤه
بانتفاء الكل اذا كان اعم من الكل وههنا اعم قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة ممنوعة
فانها مبنية على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وهو ممنوع فقد علم وجه المنع في موضع اخر ولئن سلم ان الفصل علة للحصة
ولكن لا نسلم انه علة في الماهيات الوضعية بل انما هو علة في الماهيات المحصلة والوجوب الذي فرض انتفاؤه من
الماهيات الوضعية فان الوجوب الذي فرض انتفاؤه هو من الاحكام المتعلقة التعلق التنجيزي لا من الاحكام المتعلقة
التعلق الحكمي العقلي الذي قدمه لانه يمتنع انتفاؤها ولئن سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا سواء كانت الماهية محصلة
او وضعية فلا نسلم انه يلزم من انتفائه انتفاء الجزء الاعم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن انتفاء الفصل مستلزما لفصل اخر
يتقوم الجنس به وهنا كذلك فان الفصل الذي يتقوم الجواز به في الوجوب هو الحرج في الترك فاذا انتفى يلزم عدم الحرج في الترك
وهو فصل صالح لان يتقوم الجواز به قوله ولا وجود للاعم الا متشخصا مسلم قوله فالجواز الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا ممنوع
وسند المنع ما ذكر على ان قوله الباقي مشعر بانه جزء الوجوب فان الجواز الذي ليس جزء الوجوب لا يقال له الباقي اجيب بان الخصم
ادعى كونه جزء الوجوب على ما شهد به استدلاله على انه داخل في مسمى الواجب ليس فرضا انه لازم له لا جزء فلا ينفعه لانه على ذلك
التقدير يلزم ايضا من انتفاء الوجوب انتفاؤه لثبوته بتبعيته بالدلالة الالتزامية والتابع لا يبقى عند انتفاء المتبوع
قوله سلمنا انه جزؤه لكن لا نسلم انه منتف بانتفاء الوجوب قلنا اذا كان جزءا له فانتفاؤه عند انتفائه ضروري لانه حينئذ
يكون حصة للوجوب من جنسه وحصة النوع من الجنس لا يبقى عند انتفاء النوع لان الحصة هو الجنس المقيد بالفصل مع صفة
الانضمام اليه اذ لا تتقرر حصة بدونه ولا شك في استحالة بقائها عند انتفاء النوع لان النوع انما ينتفي بانتفاء فصله فلا يمكن
بقاء الجنس مع صفة الانضمام الى الفصل بدونه وهذا لان جميع اجزاء النوع موجود بوجود واحد وهو وجود النوع فاذا انتفى
الواحد الذي هو كالنوع لا يمكن بقاء جزؤه الا بوجود اخر ولا دليل عليه ولو كان دليل اخر يدل عليه فلا كلام فيه ولان الجواز
الثابت بتبعية الوجوب لا يبقى عند انتفاء المتبوع قوله الاستحالة ممنوعة قلنا قد بينا ان بقاء الحصة عند عدم النوع غير
ممكن اذ الحصة هو الجنس المنضم الى الفصل ولا شك في استحالة بقائها عند عدم الفصل فاستحال بقاؤه عند عدم النوع
ايضا لانتفاء الفصل بانتفاء النوع قوله فانها مبنية على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وهو ممنوع قلنا الحصة لا يمكن بقاؤها

دون الفصل سواء قلنا ان علة وجودها الفصل او امر اخر موجب لضم الفصل الى الجنس لا يكون الا استحالة مبنية على علية الفصل فان
كانت علية الفصل للجنس بمعنى كونه فاعلا له ممنوعة لا يمكن المنع اذا اريد كونه علة لتقييد الجنس وتخصصه بالنوع المعين بمعنى ان
الجنس بانضمام الفصل اليه يتعين ويتخصص بنوع خاص فلا شك في عليته بهذا المعنى قوله ولئن سلم ان الفصل علة للحصة ولكن
لا نسلم الى اخره قلنا بقاء الحصة عند انتفاء النوع الموجب لانتفاء فصله ممتنع اي في ماهية كانت سواء كانت وضعية او محصلة
وسواء كان الفصل علة لها او لا لما عرفت من معنى الحصة قوله فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الفصل انتفاء الجزء الاعم الى اخره قلنا
انتفاء الوجود الاعم المقيد بالنوع عند انتفاء الفصل ضروري لما مر ان وجوده في النوع عين وجود الفصل الذي انتفى لان
مجموع اجزاء النوع موجود بوجود واحد ولان وجوده بتبعية النوع فلا يبقى بعد انتفاء متبوعه قوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
انتفاء الفصل مستلزما لفصل اخر يتقوم الجنس به الى اخره قلنا انتفاء وجوده الحاصل في ضمن النوع عند انتفاء فصله ضروري
سواء كان انتفاء الفصل مستلزما لفصل اخر او لا لان وجوده عين وجود الفصل والنوع لما مر ان الجميع موجود بوجود واحد
فلم يمكن بقاؤه عند انتفائه واستلزام انتفاء الفصل لفصل اخر لا يوجب بقاؤه غايته انه لو كان انتفاء الفصل مستلزما لفصل
اخر ان يثبت للجنس وجود اخر في ضمن نوع اخر وهنا ليس كذلك لان انعدام الحرج في الترك الذي لزم من انتفاء الحرج في الترك
ليس بمستلزم للجواز الذي هو عدم الحرج في الفعل لجواز تحققه مع الحرج في الفعل وقوله ولا وجود للاعم الا متشخصا مسلم الى
اخره قلنا اذا سلم ان الاعم لا يوجد الا متشخصا لزم تسليم انتفاء وجوده الحاصل له في ضمن ذلك المتشخص لان وجوده عين
وجود المتشخص فيمتنع بقاؤه عند انتفائه وتسليم ان وجوده بعد انتفاء المتشخص لو تحقق يكون بوجود اخر بوجب اخر
فلا وجه لمنع المذكور بعد تسليمه قوله على ان قوله الباقي يشعر بانه جزء الوجوب الى اخره قلنا المراد بالباقي الجواز الثابت
في الشرع بعد نسخ الوجوب لا الجواز المستمر بعد النسخ حتى يشعر بكونه جزء الوجوب هو الجواز الثابت بالشرع بعد نسخ الوجوب اعم من
ان يكون جوازا كان ثابتا عند الوجوب واستمر وجوده او جوازا ثبت بعد نسخ الوجوب بدليل اخر ليكون الباقي اخص منه ويكون
اطلاقه على اطلاق الخاص على العام وذلك جائز **قوله** مسئلة الحق انه ليس بتكليف والنزاع فيه مع ابي اسحق لفظي فان معناه وجوب
اعتقاد الاباحة والوجوب تكليف عندنا الفعل فيه كلفة ومشقة ولا تكليف مع التخيير • اختلف اهل الاصول في ان المباح هل هو
من الاحكام التكليفية ام لا فذهب الجمهور الى انه ليس بتكليف وهو الحق وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف والحق ان النزاع
فيه معه لفظي مبني على تفسير التكليف فان اريد بكونه تكليفا انه يجب اعتقاد كونه مباحا لا ان فعله تكليف كما اراد ابو اسحق بلا
شك انه بهذا المعنى تكليف لان الوجوب من الاحكام التكليفية وان اريد بالتكليف فعل فيه كلفة ومشقة من قولهم كلفته عظيما
اي حملته ما فيه كلفة ومشقة كما هو مراد الجمهور فليس بتكليف لان الكلفة انما يتحقق بكونه مطلوبا لان في اتيانه مشقة
وفي تركه خوف عقاب او عتاب فاذا لم يكن مطلوبا ويكون فيه التخيير بين فعله وتركه فلا تكليف فيه متعذر مع التخيير لانه ان شاء
فعل وان شاء ترك بلا عتب فلا نزاع في المعنى **قوله** مسئلة الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اضافة الاول الحكم على الوصف بالسببية
والعلية فالسبب ما يتوصل به الى مقصود ما وفي الشرع كل وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي كالدلوك
سببا للصلاة ولله تعالى في كل واقعة حكما بالسبب كان نفس الحكم والسببية الحكوم بها على الوصف المعرف له وفائدة نصب
الاسباب تقريب الاحكام بعد انقطاع الوحي لعسر الوقوف في كل واقعة على الخطاب والموجب هو الله تعالى والسبب امارة
لا موجب لذاته والا لكان موجبا قبل الشرع والخطاب عندنا للاداء والوجوب بالسبب فهو جبري والاداء اختياري كما يجب الصلوة
على النايم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون والاغماء دون يوم وليلة وكما يجب العشر والفطر على الصبي عندنا والزكوة عند
الشافعي نظرا الى انعقاد السبب ولا خطاب له فالحكم قد يطلق على خطاب الشارع وعلى الثابت به كالوجوب وغيره وبهذا المعنى
اطلقه في قوله الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ثم الخطاب المثبت للاحكام ثلثة اقسام خطاب اقتضاء وتخيير ووضع وكان
البحث من اول المبادي الفقهية الى هنا فيما ثبت بخطاب الاقتضاء والتخيير والان شرع فيما ثبت بخطاب الوضع

وبموسعة لصناف الاول الحكم اي حكم الشارع علي الوصف المعين بكونه سببا لكذا وانما سمي هذا الخطاب الوضع لانه صار سببا بوضع
الشارع وجعله والسبب لغة ما يكون التوصل به الي مقصود ما ومنه سمي الحبل به لامكان التوصل به الي ما في البير وغيره من المقاصد
ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الي السماء اي السقف ومنه سمي الطريق به ايضا لامكان التوصل به الي المقصود ومنه قوله تعالى
وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا والمصنف اعتبر فيه التوصل بالفعل حيث قال هو ما يتوصل به الي مقصود ما ولو
يتفق ان ما لم يقع به التوصل بالفعل لا يسمي سببا وان امكن وفي الاحكام اعتبر الامكان كما ذكرنا وهو الظاهر وفي الشرع يطلق
علي كل وصف ظاهر منضبط دل السمع اي الدليل السمعي علي كونه معرفا لاثبات حكم شرعي بان دل السمعي علي ان الشارع جعله
علامة لثبوت الحكم الفلاني واحترز بالوصف الظاهر عن الخفي لان المقصود من جعله سببا تيسيرا لاطلاع علي الوقايع
لخفا الخطاب خصوصا بعد انقطاع الوحي وهذا المقصود لا يحصل الا بوصف ظاهر واحترز بقوله منضبط عن الحكم التي
تختلف بحسب الاشخاص والاوقات كالمشقة في السفر فجعل سبب الرخصة نفس السفر دون المشقة لكونه منضبطا فيسهل الاطلاع
به واحترز بقوله دل السمع عن الوصف الذي دل العقل علي كونه معرفا كتغير العالم الدال علي حدوثه ويسمى هذا الوصف سببا
لامكان التوصل به الي معرفة الحكم المنوط به وذلك كجعل دلوك الشمس سببا لوجوب صلوة الظهر في قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس وكجعل شهود شهر رمضان معرفا لوجوب الصوم في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واشار بقوله
للحكم علي الوصف بالسببية الي ان الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية
وجعله علامة علي الحكم ولله في كل واقعة حكمان احدهما بالسببية والاخر بالدليل لحكم من الادلة السمعية كان احدهما نفس الحكم
المعرف بالسبب الثابت به كالوجوب وغيره والثاني السببية المحكوم بها علي الوصف المعرف للحكم كالحكم بكون الزوال
سببا لوجوب الصلوة ولله في الزنى حكمان احدهما جعل الزنا سببا لوجوب الحد والثاني وجوب الحد عليه وفايدة نصب
الاسباب معرفات للاحكام تقريبا للاحكام فان الله تعالى شرع الاحكام وكلف بها عباده وقد علم الله تعالى ان معرفة الاحكام
حقيقة يعسر علي المكلف معرفتها لا سيما بعد انقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام فنصب هذه الاسباب لحصول وقوف
المكلفين في كل واقعة من الوقايع علي خطاب الشارع تيسيرا لهم وحذرا عن تعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية
الموجب لاختلال امر معاشهم ومعادهم وليس المراد بجعل الوصف سببا انه موثر في الحكم وموجب له لان الموجب للاحكام هو الله
تعالى وحده بل المراد من جعله سببا انما هو كونه امارة وعلامة علي الحكم بجعل الشارع لا موجبا له لذاته اذ لو كان موجبا لذاته
او لصفة لازمة لذاته لكان موجبا له وموثرا فيه قبل ورود الشرع لتحقق ذاته قبله ولكن لما كان تعلقنا بالحكم مستفادا
منه صار كانه موجب له واضيف الحكم اليه ثم اعلم ان عامة اصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين ذهبوا الي ان
الاحكام لها اسباب تضاف اليها في الظاهر والموجب لها في الحقيقة هو الله تعالى وذهب جمهور الاشاعرة الي ان العقوبات
وحقوق العباد لها اسباب تضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا تضاف وجوبها الا الي ايجاب الله تعالى وخطابه
وانكر بعضهم الاسباب بالكلية وقال الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص وفي غيره بالوصف الذي جعل عليه
وهو امارة لثبوت الحكم في الفرع واشار المصنف بقوله والخطاب عندنا للاخر الي ان الاسباب ثابتة وان الثابت
بها نفس الوجوب وبالخطاب وجوب الاداء وهو في الحقيقة اشارة الي الجواب عما يقال لو كان السبب موجبا لكان الايجاب
مضافا اليه لزم تحصيل الحاصل بورود الخطاب لكون الخطاب للايجاب بالاتفاق تقرير الجواب ان الثابت بالسبب
نفس الوجوب والثابت بالخطاب وجوب الاداء وهما متغايران فلا يلزم تحصيل الحاصل واشار بقوله عندنا الي ان التفرقة
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في المالي والبدني هو مذهبنا فان اصحابنا قالوا بان نفس الوجوب ثابت بالسبب ووجوب
الاداء بالخطاب وهو متاخر عن نفس الوجوب الي زمان ورود المطالبة فان لكل شيء وجودا في الذهن ووجودا في
الخارج فنفس الوجوب عبارة عن شغل الذمة بالمفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الفعل وهو وان كان امرا
اعتباريا لكن باعتبار الشارع وجوده في الذمة وجعلها مشغولة به صار موجودا حكما فان الاحكام المشروعة

لها الجواهر في اعتبار الشرع حتى توصف بالبقاء وان كانت اعراضا حقيقة حتى قبلت العقود الفسخ والاقالة
وقبل النكاح الطلاق وقد ثبت بالنصوص وزن الاعمال وثقلها علي صاحبها ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك
الفعل الثابت في الذمة الي الوجود الخارجي في ضمن المشخصات ولا شك ان الموجود الخارجي غير المتصور الموجود
في الذهن وان كان مطابقا له في الحقيقة واشار الي التفرقة بينهما بقوله والوجوب بالسبب هو جبري اي ثابت بدون
اختياره بايجاب الله تعالى شاء المكلف او ابى لم يشترط فيه القدرة اذ ليس فيه طلب شيء من المكلف وانما هو شغل ذمته
به والاداء اختياري اي بمعنى انه يتحقق باختيار المكلف فانه مطلوب والخيار في اتيانه ان شاء اتى به وان شاء ترك
لان التكليف لا يصح الا بالمقدور لا ان وجوب الاداء موقوف علي اختياره بمعنى انه اختار وجوب الاداء ثبت والا فلا
لان وجود الاداء اضطراري سوا اختار المكلف او لا لكن الفعل الذي هو متعلق وجوب الاداء اختياري واقع باختياره
واشار بقوله كما تجب الصلوة علي النائم الي احتياجه الي الدليل علي ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وهو
في الحقيقة جواب عما يقال انا عرفنا وجوب الاداء بايجاب الله بالخطاب ولم عرفتم ان نفس الوجوب بالسبب
وبيان الدليل تقريره انا عرفنا ذلك بالاجماع فانه قد انعقد الاجماع علي وجوب القضا علي من ليس اهلا للخطاب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي الوقت يجب عليه القضا بالاجماع سوا امتد نومه ام لا وكذا اوجب قضا الصلوة علي
المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد جنونه واغماؤه علي يوم وليلة وكذا اوجب قضا الصوم علي المجنون اذا لم يستغرق
جنونه جميع الشهر وكذا اوجب العشر وصدقة الفطر علي الصبي اذا كان له مال عند تقرير السبب وهو الارض النامية
والراس الذي يمونه وكذا اوجب الزكوة عليه عند الشافعي نظرا الي انعقاد السبب وهو ملك النصاب فوجوب
هذه الاشيا علي هولاء مع كونهم ليسوا من اهل الخطاب دليل علي ان الوجوب بغير الخطاب وليس ذلك الا السبب
لا يقال وجوب القضا بعد الانتباه والافاقة عبادة مبتداة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب لانا نقول لو كان كذلك
لما وجب فيه رعاية شرايط القضا كالنية وغيرها لكنه تجب رعايتها فلا يكون عبادة مبتداة بل تداركا
للفايت لا يقال نفس الوجوب وصف في الذمة وفواته غير متعقل وانما يتعقل ذلك في الاداء وهو غير واجب عليهم
لانا نقول المراد بالفايت فوات الاداء لا الوجوب الثابت في الذمة لكن فوات الاداء لا يتحقق بدون ثبوت
الوجوب في الذمة لان الاداء تفريغ الذمة عما وجب فيها لا يقال هذا موقوف علي تحقق الوجوب في الذمة ومغايرته
لوجوب الاداء والخصم لا يسلم ذلك فلا يمكن الزامه بهذا الدليل لانا نقول الخصم سلم توقف وجوب القضا علي
سبق الوجوب ويلزم من ذلك تسليم وجود السبب لان الوجوب السابق في النائم لا يجوز ان يكون بالخطاب بالاجماع
لانه ليس باهل له فتعين ان الوجوب السابق بالسبب فيلزم منه تسليم التفرقة بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وكذا
اصل وجوب الصوم ثابت في حق المسافر حتى لو صام وقع عن الفرض فلولا الوجوب بالسبب لما وقع عن الفرض كالصلوة
قبل الوقت ووجوب الاداء متاخر عنه الي ادراك عدة من ايام اخر فدل علي ان اصل الوجوب ثابت بالسبب ووجوب الاداء
متراخ الي وقت الخطاب فبطل بذلك انكار الشافعي التفرقة بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حيث قال
بما فيها شي واحد اذ ليس حقيقتها الا فعل المكلف وليس فيها وراء فعل الاداء امر اخر يتعلق به الوجوب فكان نفس وجوبها هو
وجوب ادايها بخلاف المالي كالزكوة فان المال شي غير فعل العبد وتسليمه فجعل وجوب المال في الذمة نفس الوجوب ووجوب
تسليمه وجوب الاداء وفرقه بين المالي والبدني ضعيف لما مر ان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال مخصوص
في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه الي الوجود الخارجي كما ان اصل الوجوب في البدني ايضا وصف في الذمة ووجوب الاداء
اخراجه الي المشخصات الخارجية ولا فرق في هذا بينهما علي ان المال ليس بمقصود في المالي بل المطلوب فعل الادا
والمال آلته وتحقيق هذا ياتي في موضعه ان شا الله تعالى قوله فان قيل لو كانت السببية حكما لافتقرت الي سبب معرف

ويدور او يتسلسل ثم الوصف ان كان الوصف معرفا بنفسه لزم ذلك قبل الشرع او بصفة فالكلام فيه عايد فاليدور
التسلسل لازم ثم الطريق الي معرفة كون الوصف سببا هو ما استلزم من الحكمة الداعية من جلب مصلحة او دفع مفسدة
وهو ممتنع لامكان تعريف الحكم بنفس الحكمة من دون الوصف ولانها ان كانت قديمة لزم قدم معرفة السببية او حادثة
احتاجت الي معرفة اخر لخفائها ويعود التقسيم قلنا منقطع بان معرفة السببية بالخطاب او بالحكمة الملازمة للوصف
مع اقتران الحكم بها في صورة والحكمة المعرفة ليست مطلق حكمة بل المضبوطة بالوصف المؤثرة بالحكم والا يمتنع تعريف الحكم بها
لخفائها واضطرابها واختلافها بالاشخاص والاحوال والازمان ثم اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها
ولا يلزم من تقدمها علي الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف ذلك علي اعتبارها في الشرع لما بين وجوها لاسباب
للاحكام اشار الي الجواب عما اورده المانعون للاسباب من الشبه وهي ثلث الاولي لو كانت السببية حكما شرعيا
لافتقرت في معرفتها الي سبب اخر يعرف لها لان كل حكم شرعي يفتقر الي سبب معرف له علي ذلك التقدير وهو ايضا حكم شرعي
يفتقر الي سبب اخر معرف لها فاما ان عاد الافتقار في مرتبة الي ما قبلها لزم الدور والا لزم التسلسل وهما محالان
الثانية ان الوصف المعرف للحكم الذي هو سبب لا يخلو من ان يكون معرفا للحكم بنفسه او بصفة زايدة علي نفسه فان كان
معرفا له بنفسه لزم ان يكون معرفا له بنفسه لزم ان يكون معرفا له قبل ورود الشرع كما انه معرف له بعد وروده لانه
بالذات لا يختلف باختلاف الاوقات لتحقق الذات قبله وبعده وهو محال وان كان معرفا له بصفة زايدة عليه فالكلام
في تلك الصفة كالكلام في الاولي لانا ننقل الكلام الي تلك الصفة فان كان معرفة الحكم بواسطة الوصف الاول
لزم الدور وان بصفة اخري زايدة وتلك باخري وهلم جرا لزم التسلسل الثالثة انه لو كان الوصف سببا لافتقر ثبوته
الي طريق يعرف به كونه سببا للحكم لان كونه سببا ليس بامر ضروري ثم الطريق الذي يعلم به كونه سببا اما هو
ما يستلزمه الوصف من الحكم الداعية ابطلوه بوجهين احدهما انه لو كانت تلك الحكمة معروفة لسببية الوصف
لامكن تعريف الحكم الذي هو مسبب الوصف بنفس تلك الحكمة من دون توسط الوصف فلم يكن الوصف محتاجا اليه في
التعريف فلا يكون سببا وليس كذلك بالاجماع وثانيهما ان تلك الحكمة اما قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم
من قدمها قدم موجبها وهو معرفة سببية الوصف وليس كذلك بالاجماع لانها عرفت بعد ورود الشرع وان كانت
حادثة احتاجت الي معرف اخر لخفائها وحينئذ يعود التقسيم في ذلك المعرف وهلم انه اما حادث او قديم فاما
ان يتسلسل او ينتهي الي ما يكون قديما فيلزم قدم معرفة السببية وذلك محال واشار الي الجواب عما سبق
بقوله قلنا منقطع اي لا نسلم انه لو كانت السببية حكما شرعيا لزم الدور او التسلسل لجواز ان يتحقق معرفة
السببية بخطاب الشارع او بالحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة فان كل واحد منهما صالح
لتعريف السببية فلا احتياج في معرفتها الي سبب اخر فينقطع الدور والتسلسل به ومن هذا يعلم الجواب عن الاشكال
الثاني وهو ان يقال لا نسلم انه لو ثبت السبب لزم ما ذكرتم من ان الوصف ان كان معرفا بنفسه لزم ذلك
قبل الشرع او بصفة فالكلام فيه عايد والدور والتسلسل لازم لا باختيار انه معرف بالخطاب الدال علي
كونه معرفا لا بنفسه بالخطاب الدال علي كونه معرفا لا بنفسه ولا بصفة زايدة ولئن سلم انه معرف بصفة
زايدة لكن تلك الصفة هي الحكمة الملازمة للسبب مع اقتران الحكم بها في الشرع في صورة والحكمة بهذا المعني كافية
في كون الوصف معرفا لاجلها ولا يفتقر الي شيء اخر وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم من الدور والتسلسل
وهو ظاهر وايضا انما لزم ذلك لو كان تعريف الوصف الحكم موقوفا علي تعريف الصفة الزايدة الحكم وتعريف الصفة
الزايدة علي تعريف الوصف او علي تعريف صفة اخري زايدة وهي علي اخري وهلم جرا وهذا ليس بلازم لانه لا يلزم
من عدم كون الوصف سببا معرفا بنفسه ان يتوقف تعريفه علي تعريف صفة زايدة لجواز ان يتوقف علي انضمام صفة

زايدة اليه

اليه ويكون انضمامها اليه شرطا للتعريف للحكم لا معرفا فلا يعود الكلام فيها ولا يلزم الدور ولا التسلسل وتلك
الصفة الزايدة تكون ثابتة لذلك الوصف بعد ورود الشرع لا قبله فلا يلزم ثبوت الحكم قبل الشرع وانما قيد الحكمة
باقتران الحكم بها في صورة لانها لا يفيد سببية الوصف بدون اقتران الحكم بها لان مجرد الحكمة ما لم يثبت اعتبارها في الشرع
لم يثبت كونها داعية الي الحكم في الشرع فلم يفد كون الوصف المشتمل عليها سببا للحكم وهو ظاهر ولانه لو كان مجرد الحكمة
معرفا للسببية لكان معرفا قبل الشرع لتحققها قبله والجواب عن الثالث اما عن الوجه الاول منه فانا نختار ان الطريق
الي معرفة السبب هو ما يستلزم الوصف من الحكمة الداعية لكن لا نسلم انها لو كانت الحكمة معرفة للسببية لامكن تعريف الحكم
بها بدون واسطة الوصف وانما يلزم ذلك لو كانت الحكمة المعرفة للسببية مطلق الحكمة اية حكمة كانت وليس كذلك بل المعرفة
الحكمة المضبوطة بالوصف المعرفة بالحكم فلا يكون بمجردها معرفة للحكم لانها لو لم يكن ظاهرة مضبوطة بالوصف خفية
مضطربة مختلفة باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان فلم تصلح للتعريف بنفسها بدون ذلك الوصف وان الشارع
فيما هذا شأنه رد الناس الي المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لا عينها الحكم كالسفر للمشقة دفعا للعسر
والحرج عنهم وعن الوجه الثاني منه انا نختار انها حادثة ولا نسلم انها اذا كانت حادثة كانت تحتاج الي معرف
اخر فلم يلزم شيء مما ذكروا شار بقوله ولا يلزم من تقدمها الي اخره الي الجواب عما يقال لو كانت الحكمة المضبوطة
بالوصف معرفة للسببية لزم كونها معرفة لها قبل ورود الشرع لتحققها قبله وليس كذلك تقرير الجواب انا لا نسلم
انها لو كانت معرفة للسببية لكانت معرفة لها قبل الشرع لانه لا يلزم من تقدمها علي الشرع كونها معرفة قبله لتوقف كونها معرفة
علي اعتبار الشرع باقتران الحكم بها ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع فلا يكون معرفة قبله ولهذا جعلت الحكمة المضبوطة
المقرونة بالحكم في صورة هي المعرفة لكونها معتبرة في الشرع لا مطلق الحكمة **قوله** تنبيه سبب وجوب الايمان العقل علي القول
بانه موجب بنفسه ومعناه ان الله موجب والعقل معرف وعليه فخر الاسلام وعلي هذا فالاسلام واجب علي من لم تبلغه
الدعوة وعلي الصبي العاقل قبل الشرع والاداء منه بعد انعقاد السبب ونفس الخطاب علي القول بان العقل غير موجب
وعلي هذا فلا يجب قبله وبعده بالعقل بل جعل الشرع وسبب وجوب الصلوة وقتها ولمارة السببية النسبة بالام
لدلوك الشمس والاضافة كصلوة الظهر الدالتين علي الاختصاص والتكرر بتكرره وفساد الاداء قبله والصحة في اوله
مع تأخر اللزوم كالاخر لما بين ان للمشروعات اسبابا شرع في بيان سبب كل واحد منها علي سبيل التفصيل
ولهذا سماه تنبيها وقدم سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات واصلها فقال سبب وجوب الايمان بالله كما هو
المطابق للواقع وهو التصديق بوجوده ووحدانيته وسائر اسمائه الحسني كالعالم والقادر والحكيم وصفاته
العلي كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها والاقرار به هو العقل علي القول بانه موجب بنفسه ومعني كون العقل
موجبا بنفسه انه معرف للوجوب بالتفكر في اياته الدالة علي وجود الصانع لا علي معني انه موجب حقيقي فان الموجب
الحقيقي هو الله تعالي كانه احترز بذلك عن قول المعتزلة وعلي هذا فخر الاسلام البزدوي وفي جعل هذا قول
فخر الاسلام بحث فان ظاهر كلام فخر الاسلام في البزدوي يدل علي انه جعل السبب الظاهر لوجوب الايمان حدث
العالم حيث قال وجوب الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته مضاف الي ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب
الي حدث العالم تيسيرا علي العباد وقطعا لحجج المعاندين ومعلوم ان حدث العالم مغاير للعقل الا
ان يقال لما كان حدث العالم دالا علي الصانع بنظر العقل وتفكره جعل العقل موجبا لذلك ويمكن
ان يكون فخر الاسلام قد صرح في غير البزدوي بان الموجب هو العقل بالمعني المذكور لكنه بعيد فانه جمع بين
كلام فخر الاسلام في البزدوي وبين الاحكام لا غير وعلي هذا اي علي الاصل المذكور وهو ان الموجب للايمان
هو العقل فالاسلام واجب علي بالغ لم تبلغه الدعوة وعلي الصبي العاقل قبل ورود الشرع لتحقق

السبب الموجب في حقهما وبلوغ العقل وان الخاطب باداية في الحال وقد روي ذلك عن ابي حنيفة نص وذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى عن ابي حنيفة رواية ابي يوسف عنه انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
وخلق نفسه وسائر المخلوقات واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة بمجيء الشرع وروي انه قال لو لم يبعث
الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي
العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق فلا فرق بينه وبين البالغ في وجوب الايمان
باعتبار ان عقله كامل يحتمل الاستدلال وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية فيظهر في تحمل الاركان دون عمل القلب
وحمل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع وهذا القول وان كان موافقا في
الظاهر لقول المعتزلة لكنه مخالف له في الحقيقة باعتبار ان المعتزلة جعلوا نفس العقل موجبا والمشايخ جعلوه معرفا
للايجاب كالخطاب اذ الموجب هو الله تعالى حقيقة ثم اختيار القاضي ابي زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما ان مجرد
العقل بدون انضمام امهال الله تعالى مدة يقع فيها التجارب والنظر في الايات لا يكون موجبا حتى لو لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا ومات قبل تلك المدة يكون معذورا ولو مات بعدها من غير معرفته بالصانع خلد في النار ولا يعذر
وان لم تبلغه الدعوة اما لو اعتقد الشرك ووصفه او لم يصفه لم يعذر اصلا وان لم يدرك تلك المدة لان اعتقاد
الشرك دليل خطور الصانع بباله ووقوع نوع استدلال منه فلم يبق له عذر وهذا متوسط بين مذهب المعتزلة
حيث جعلوا مجرد العقل موجبا بحيث لو مات قبل التبليغ بدون المعرفة يخلد في النار وبين مذهب الاشعرية حيث اهدروا
العقل بالكلية وجعلوا اعتقاده الشرك قبل بلوغ الدعوة اليه معفوا وحمل المنقول عن ابي حنيفة على هذا
واختاروا ان الصبي العاقل ليس بمكلف بالايمان وان الايمان غير واجب عليه فاجابه عليه مخالفا للظاهر الرواية
ولكن قالوا وان لم يجب عليه الايمان لكنه يصح منه لان الايمان في ذاته مشروع لا يحتمل عدم الشرعية وقد وجد في
ايمانه ركنه وهو التصديق والاقرار عن تمييز ومعرفة من اهله فيتحقق سببه في حقه فوجب القول بصحته كما لو ثبت تبعا
لاحد ابويه اذ لو لم يصح حينئذ يكون الحجر شرعا عن الايمان لا يجوز الحجر عنه لانه نفع محض وظاهر قول المصنف والاداء انه
بعد انعقاد السبب اشارة الى هذا يعني اداء الايمان من الصبي العاقل يتحقق بعد انعقاد سببا للوجوب وهو العقل
فيكون صحيحا وسقوط الخطاب عنه بسبب الصبي يدل على سقوط اللزوم دون الصحة بعد السبب كالزكوة بعد النصاب
قبل الحول والدين قبل حلول الاجل فيكون قوله والاداء مبتدأ وقوله بعد انعقاد السبب خبره ويجب وجوب الايمان بنفس
خطاب الشارع على قول من يقول ان العقل غير موجب وهو الاشعري وعلى هذا لا يجب الايمان قبل ورود الشرع فلا يجب
على الصبي العاقل ولا على من لم تبلغه الدعوة وان ادرك مدة التامل وبعد ورود الخطاب يجب بالعقل لا لكونه موجبا
بنفسه بل بجعل الشرع اياه سببا له فنفس الخطاب عطف على قوله العقل وسبب وجوب الصلوة الوقت بمعنى كونه امارة على
الايجاب بجعل الشارع لا مؤثرة فيه وامارة سببية الوقت لوجوب الصلوة اي الدليل عليه نسبة الصلوة الى الوقت
باللام في قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس فان التنبيه باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام
للتعليل والاختصاص وكل منهما يقتضي السببية اما التعليل فظاهر وكذا الاختصاص حاله باختصاص السبب
بسببه وكذا اضافة الصلوة الى الوقت في قوله صلوة الظهر والعصر ونحوها امارة كون الوقت سببا لها لان الاضافة
تفيد الاختصاص كما في اختصاص السبب بسببه وكذا امارة السببية تكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت لان الاصل ان
الشيء لا يتكرر الا بتكرر سببه وكذا اداء الصلوة قبل الوقت وصحته بعده في اوله مع تأخير الاداء عن اوله الى توجه الخطاب
دليل على كون الوقت سببا لوجوبها كما مر في تقسيم العبادة الموقتة بالوقت لما علم ان الاداء لا يصح قبل تحقق الوجوب
وحيث صح بدخول الوقت دل على تحقق الوجوب فلا بد له من سبب وليس غير الوقت لان غيره اما الخطاب وهو موجب

للادا

للاداء وهو غير ثابت في اوله وغيره والاصل عدمه فتعين الوقت **قوله** وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النسبة
ولهذا جاز التعجيل غير ان الغنى لا يتم دون الاستنماء زمان فاقيم الحول مقام حقيقة النماء فكان المال الواحد بسبب
تكرر النماء متكررا لاحوال متكررا حكما وسبب الصوم ايام رمضان ومتى كان الوقت سببا كان ظرفا صالحا للاداء
يخرج الليل لعدم الصلاحية لانه منسوب اليه ومتكرر به ولهذا اوجب على صبي بلغ وكافر اسلم في بعضه لان كل
يوم سبب صومه سبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامي الفاضل عن الحوائج الاصلية كما يجيء وهو للنسبة
اي الدليل على السببية نسبة الزكوة واضافته اليه في قولهم زكوة المال وتضاعفها بتضاعفه في وقت واحد
ولهذا اي لاجل كون ملك النصاب سببا للوجوب جاز تعجيل الاداء بعد ملك النصاب قبل الحول لكنه اداء بعد
تحقق السبب وهذا ايضا يدل على انه سبب الا لما جاز لو قوعه قبل السبب ولهذا لو ملك ما دون النصاب
ثم ادى زكوة النصاب ثم كمل ومضى الحول لم يقع عن الواجب لوقوعه قبل وجود السبب واشار بقوله غير ان الغنى
الى اخره الى الجواب عما يقال لما كان ملك النصاب سببا وقد تحقق به الغنى كان ينبغي ان يجب الزكوة في الحال ولا يتأخر
الى مضي الحول تقرير الجواب ان اصل الغنى وان ثبت بالنصاب لكنه لم يتم بدون الاستنماء في زمان لان الحاجة
تتجدد في المال زمانا فزمانا اذا لم يكن ناميا بعينه الحوائج لا محالة عن قريب فيكون الغنى بدون الاستنماء
ناقصا في معرض الزوال بخلاف ما لو كان ناميا لان الحوائج تندفع بالنماء ويبقى اصل النصاب فاضلا عن
الحوائج فيبقى الغنى محفوظا فيكون تاما وتيسير اعليه الاداء فاشترط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
لان مبنى هذه العبادة عليهما والنماء لا يتحقق الا بزمان فاقيم الحول مقام حقيقة النماء لكونه سببا له
لاشتماله على الفصول المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء اما من عين المال بالدر والنسل واما بالربح بازدياد
القيمة بتفاوت الاسعار برغبات الناس المتجددة بحسب الفصول لكون كل فصل مقتضيا ما يناسبه ولم
يعتبر حقيقة النماء لعدم انضباطه واختلافه باختلاف الاشخاص واشار بقوله فكان المال الى اخره الى الجواب عما
يقال لو كان النصاب سببا والحول شرطا للوجوب لا سببا لما تكرر الوجوب في مال واحد بتكرر الحول لان الواجب
انما يتكرر بتكرر السبب دون الشرط تقرير الجواب ان تكرر الواجب في مال واحد انما يتحقق بواسطة تكرر السبب
حكما لا بتكرر الشرط لانه لما كان الحول سببا للنماء واقيم مقامه كان تكرر الحول كتكرر النماء الموجب لتكرر المال حكما
فكان المال الواحد يتكرر بما به يتكرر الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم رمضان ايام رمضان دون الليالي
وهو اختيار القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام بمعنى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لوجوب صومه
واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الشرع متى جعل وقتا سببا للعبادة كان ذلك الوقت ظرفا صالحا للاداء كما
كما في وقت الصلوة والوقت الصالح لتحليه الصوم ايامه دون لياليه فتخرج الليالي عن كونها سببا لعدم صلاحيتها
للاداء والمراد بكونه ظرفا كونه محلا للاداء بحيث يصح الاداء فيه لان الوقت يفضل عليه الثاني ان الصوم منسوب الى
اليوم فانه يقال صوم يوم رمضان والاضافة تفيد سببية المضاف اليه الثالث ان وجوب صوم كل يوم يتكرر
بتكرر اليوم فيدل على السببية الرابع ان صوم كل يوم عبادة بانفراده غير متعلق بصوم الاخر فيكون صيام الايام
عبادات متفرقة كالصلوات بل اكثر تفرقا منها لان تفرق الصلوات باعتبار اختصاص اداء كل صلوة بوقت بحيث لا يجوز
في وقت الاخرى الا قضاء وهذا المعنى متحقق في الصوم مع الزيادة وهي انه يقع بين كل يومين وقت غير صالح للصوم
لا اداء ولا قضاء ولا نفلا وهو الليل ولا يقع مثله بين اوقات الصلوات لان كل وقت صالح للصلاة ولو قضاء او نفلا فاذا كان
صوم كل يوم عبادة مستقلة كان متعلقا بسبب على حدة وليس ذلك الا اليوم الذي هو صالح لادائه كما مر ولهذا اي لاجل ان
سبب صوم رمضان ايامه دون لياليه وجب الصوم على صبي بلغ او كافر اسلم في بعض رمضان بقدر ما ادرك لانه لما كان سببه

الايام كان كل يوم سببا لصومه فكان مدركا لسبب الايام الباقية فكان واجبا عليه ولا يجب عليه صوم الايام الماضية
لعدم ادراك سببه والمختار شمس الائمة ان السبب مطلق شهود الشهر بمنزلة في تلك الايام والليالي واستدل عليه
بوجوه الاول ان الشرع جعل السبب شهود الشهر بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان تعلق الحكم على مشتق يكون المشتق
منه سببا للحكم والشهر اسم لزمان مشتمل على مجموع الايام والليالي والسببية لاظهار الفضيلة وهي ثابتة للايام
والليالي اجيب عنه بان شرف الليالي اجيب عنه باعتبار شرعية الصوم في ايامه فكان شرف الليالي تابعا للشرف
ايامها فلا يتساويان في الشرف والسببية وفيه بحث فان ليلة القدر مع جلالة لياليه وفضيلتها ليست بتبعية اليوم
حتى تكون علية العبادة فيها دون تبعية الايام الثاني ان من افاق في اول الشهر ثم جن قبل الصبح واستمر الى انقضاء الشهر
ثم افاق في شوال يلزمه القضاء فدل على انه ادرك السبب بادراك ذلك الجزء والا لما وجب عليه القضاء كما لو جن قبل دخول
الليلة الاولى كما لو افاق المجنون في ليلة من رمضان ثم جن قبل الصبح واستمر المجنون الى مضي الشهر ثم افاق يجب عليه القضاء
فلو لم يكن مدركا للسبب لما وجب ذلك اذا لليل لا يجب عليه القضاء اجيب بانه انما وجب القضاء على مثل هذا المجنون لانه اهل للوجوب
فيثبت الوجوب عليه بادراك النهار دون الليل الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج
والتضاعف انما يتحقق باستغراقه جميع الشهر ولم يوجد في المجنون المذكور فيجب عليه القضاء لذلك الثالث انه يصح نية الاداء
في الليل فيدل على كونه سببا اذ لا تصح النية قبل تحقق السبب بدليل انها لا تصح قبل غروب الشمس في سلخ شعبان
اجيب عنه بان صحة النية في الليل باعتبار كونه تبعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية بالجزء الاول
من الصوم كما مر فلا يدل على السببية **قوله** وسبب الفطرة على كل مسلم عن راس يلي عليه ويمونه بالنص ادوا عمن تمونون
ادوا عن كل حر وعبد ولذلك تضاعف الوجوب بالرؤوس والوقت شرطه والنسبة اليه مجازية وسبب الحج البيت للنسبة
والوقت شرط للاداء لعدم التكرر بتكرره وكذلك الاستطاعة بالمال لصحة الاداء من الفقير ولا يصلح المال سببا للعبادة
البدنية • سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم عن راس يلي اي مسلم عليه يتعدى تصرفاته عليه بالتزويج وغيره اذ الولاية
تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ويمونه اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته فلا يكون سببا الا عند اجتماع الوصفين الولاية
والمؤنة اذ لو عدمت الولاية كما في المرأة والابن المعسر الزمن او المؤنة كما في الولد الصغير الذي له مال حيث يجب نفقته
في ماله دون الاب لم يبق سببا والدليل على كون الرأس سببا هو النص وهو قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله عليه
السلام ادوا عن كل حر مسلم وذلك لان كلمة عن لانتزاع شيء عن شيء لغة يقال رميت السهم عن القوس والانتزاع الشيء عن غيره على
وجهين بالاستقراء احدهما كون المنتزع عنه سببا كما في قولهم ادى الزكوة عن ماله والعشر والخراج عن ارضه في سببيته
والثاني ان يكون المنتزع عنه محلا يجب الحق عليه ليؤدي عنه ويتحمل عنه كالدية واجبة على القاتل ثم يتحمل عنه العاقلة
ولا يمكن ارادة المعنى الثاني لان الصدقة تجب عن العبد والكافر والفقير والصغير وهو لا يصلح محلا للوجوب اما العبد فلانه
ليس بمالك واما الكافر فلانه ليس باهل للقربة واما الفقير فلانه ليس باهل للاغناء لعدم الغنى فتعين ارادة المعنى
الاول فدل الحديثان على كون الرأس الموصوف بكون مؤنته عليه سببا ولكن لا بد لان على اعتبار الولاية فلا بد لها من دليل
اخر وهو ان الاصل في الوجوب رأسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كالاولاد الصغار والمماليك
لانه يمونهم ويلي عليهم ولذلك اي لاجل ان سبب صدقة الفطر الرأس يتضاعف وجوبها عند تضاعف الرؤوس في وقت
واحد لتضاعف المسبب عند تضاعف السبب دون الوقت اذ لو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرؤوس مع اتحاد الوقت
بدليل الاضافة اليه في قولهم صدقة الفطر الاضافة دليل السببية فاشار الى جوابه بقوله والنسبة اليه اي الى الوقت مجازية
باعتبار كونه ظرفا للوجوب فلا يدل على السببية وانما جعلناها مجازية لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس دل على
السببية وكذا الاضافة ولكن لا يمكن العمل بهما لا [illegible] فوجب العمل باحدهما لكن الاضافة تحتمل المجاز لان الشيء قد يضاف

بادنى

بادنى ملابسة كاضافة الحج الى الاسلام في قولهم حجة الاسلام لكونه شرطا والتضاعف امر حقيقي لا يحتمل المجاز لانه ليس للعقل
والمجاز من اوصاف اللفظ فكان تحكما في دلالة السببية فوجب العمل به وحملت الاضافة على المجاز وهو اضافة الشيء الى شرطه
للملابسة عملا بالدليلين بقدر الامكان وسبب وجوب الحج البيت للنسبة اي لاضافة الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت ولهذا لم يتكرر وجوبه لعدم تكرر سببه وهو البيت والوقت اي وقت الحج شرط لصحة ادائه لا سبب لوجوبه بدليل
انه لا يتكرر وجوبه بتكرر الوقت ولو كان سببا لتكرر كما في سائر الاسباب وكذلك الاستطاعة بالمال شرط لوجوب الاداء لا للجواز
بدليل صحته من الفقير وليس سببا للوجوب لصحة الاداء من الفقير ولو كانت الاستطاعة بالمال سببا لما صح الاداء قبل وجود السبب
ولان الحج عبادة بدنية والمال لا يصلح سببا لها ولهذا لا يضاف الحج الى الاستطاعة ولا يتكرر بتكررها وهي عبادة هجرة
وزيارة اماكن فيصلح البيت سببا له وانما شرطت الاستطاعة لملك الزاد والراحلة لان السفر الذي يوصل الى الحج اداؤه لا يتيسر
بدونها الا بحرج عظيم وهو مدفوع **قوله** وسبب العشر الارض النامية حقيقة بالخارج وفيه معنى المؤنة والعبادة
ويتكرر بتكرر الخارج تقديرا ولم يجز التعجيل قبل الخارج لانه يعطي الشيء لوصف العبادة فلو عجل خرج عن معنى العبادة وكذلك
سبب الخراج والنماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة لانه مؤنة باعتبار الاصل عقوبة باعتبار الوصف • سبب
العشر الارض النامية حقيقة اي نماء حقيقيا بخروج ما يزرع فيه لانه ما لم يخرج منه شيء لم يجب العشر وهذا لان العشر مقدر
بجزء من الخارج واداء جزء منه بدونه لا يتصور واحترز به عن الخراج فان النماء فيه تقديري كما سيجيء والدليل على
السببية اضافة العشر الى الارض في قولهم عشر الارض وهي دليل السببية وكذا وصفه به في قولهم ارض عشرية اذ الاصل
اتصاف الشيء بما هو سببه وما نشأ منه وفيه اي في العشر معنى المؤنة والعبادة اما وجود معنى المؤنة اي مؤنة الارض فيه
وهو سبب بقائها كالاكل الذي هو سبب بقاء الحيوان فلان الاصل في وجوبه الارض ولا يشترط له كمال الاهلية للمالك
حتى يجب في ارض الصبي فان وجوب المؤنة لا يتوقف عليها ولهذا يجب نفقة الزوجة والمحارم على الصبي فلو كان العشر
عبادة محضة لتوقف وجوبه عليها وانما قلنا بان العشر سبب لبقاء الارض في ايدي الملاك لان العشر يصرف الى
المقاتلة الفقراء الذابين عن حريم الاسلام فلولاهم لاستولى الكفار على تلك الاراضي والى الفقراء الذين تنصر
المقاتلة ببركة دعائهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم بهم تنصرون بضعفائكم فصار العشر كفاية للمقاتلة
والفقراء وسببا لبقائهم وبقاؤهم سببا لبقاء الاراضي في ايدي ملاكها ولا نعني بالمؤنة الا هذا مثل مؤنة الانفاق
على العبيد والدواب سببا لانفاقهم به واما وجود معنى العبادة فيه فلان وجوبه يتعلق بالنماء والواجب جزء قليل
من كثير كالزكوة فيدل على كونه عبادة يتقرب بها الى الله تعالى شكرا للنعمة لا مؤنة محضة لانها غير متعلقة بالنماء ولا
الواجب منها قليل من كثير بل يجب كلها مطلقا لكونها سببا ضروريا للبقاء كنفقة الانسان على نفسه وعبيده ودوابه
لكن لما كانت الارض التي هي سبب للوجوب اصلا والنماء الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة اصلا
ومعنى العبادة تبعا قال الشافعي ان سبب وجوب العشر الخارج وسبب وجوب الخراج الارض ولهذا يجوز اجتماعهما في ارض
واحدة واستدل بان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولا يجوز التعجيل قبله ولو كان سببه الارض لجاز تعجيله كالخراج والزكوة
قبل الحول فاشار بقوله ويتكرر بتكرر الخارج الى جوابه تقريره انا لا نسلم انه يتكرر بتكرر نفس الخارج بل يتكرر
الارض النامية التي هي السبب بتكرر الخارج تقديرا لان النماء في كل زمان مغاير للنماء الاخر فيكون مجموع الارض والنماء
مغايرا للمجموع الاخر فصار كتكرر النصاب بتكرر الحول وتكرر الرأس في صدقة الفطر بتكرر المؤنة فلا يدل على كون
الخارج سببا وعدم جواز تعجيل العشر قبل الخارج ليس لاجل ان الخارج سبب كما قاله بل لان الخارج بمعنى الشيء لوصف
العبادة في العشر فان جهة العبادة فيه انما تثبت لتعلقه بالنماء فكان التعجيل قبل الخارج مبطلا لوصف العبادة عن
العشر لاستحالة تحقق المسبب قبل السبب فيتغير مؤنة محضة فكان التعجيل تغييرا له عن وصفه المشروع فلا يجوز تعجيل

الغزاة

الزكوة قبل الاسامة لكونه تقديما على الوصف الذي به يصير سببا بخلاف الخراج فانه مؤنة محضة فلا يكون التعجيل
تعجيله تغيير اله فيجوز كاداء الزكوة بعد ملك النصاب قبل الحول الموجب للنما لانه لا يؤدي الي التغيير وكذلك سبب
الخراج ايضا الارض النامية بدليل الاضافة في قولهم خراج الارض لكن النما تغيير فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة
ولا يتوقف وجوبه على النما الحقيقي كما مر في العشر لان الواجب فيه ليس من جنس الخارج بل هو نقد ربا الدراهم فامكن
اداؤه من غير الخارج لجاز تعلقه بالنما التقديري كيلا يتعطل حق المقاتلة بل هو مؤنة باعتبار الاصل لتعلقه
باصل الارض مؤنة لها لكونه سببا لبقائها في ايدي الملاك لانه يصرف الي المقاتلة الذابين عن حريم الاسلام ليكون
كفاية لهم ليتفرغوا للقتال ودفع الاعدا كيلا يستولوا على الاراضي فيبقى لهم فيكون للصرف اليهم انفاقا على الارض
بمعنى كنفقة العبيد وهو عقوبة باعتبار الوصف وهو طلب النما بالزراعة وهو امر مذموم لان الاشتغال بها عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من عادة الكفار وقد ذمهم الله
تعالى بذلك في قوله عز وجل واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام حين راى الة الحرث في بيت
ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم
عدوكم ولهذا يوضع على الكافر ابتدا حيث اعرض عن الاسلام ولا يوضع على المسلم ابتدا وان جاز بقا باعتبار معنى المؤنة
واورد لو كان مطلق الزراعة مذموما سببا للعقوبة لزم ان يكون العشر ايضا عقوبة كالخراج اجيب بان المذموم
هو الزراعة بقصد عمارة الدنيا وهو في حق الكفار اصلا وفي حق المسلم عارض لان قصده اكتساب ما لبقا البدن
فاعتبر اكتسابا في حقه واعراضا عن الاسلام واشتغالا بعمارة الدنيا في حق الاول فيكون سببا للعقوبة في حق
الكفار دون المسلم كذلك **قوله** وسبب الطهارة الصلوة وهي شرطها فلم تجب قصدا بل عند ارادة الصلوة والحدث
شرط لا سبب لزواله بها واسباب الحدود ما تنسب اليه من زنا وسرقة وقتل وسبب الكفارة ما تنسب اليه ويكون دائرا بين
الحظر والاباحة كالفطر وقتل الخطا والصيد واليمين لا قتل العمد والغموس اختلف في سبب وجوب الطهارة فقيل
سببه تكرر وجوبها بتكرره وهو دليل للسببية اذ الحكم لا يتكرر الا بتكرر سببه لا الصلوة لعدم تكرر وجوبها بتكرر
الصلوة والصحيح ان سبب وجوبها ارادة الصلوة لوجوبها لاضافتها الي الصلوة في قولهم طهارة الصلوة والاضافة
دليل السببية ونوقش بان الطهارة مضافة الي الصلوة لا الي ما ادعيتم كونه سببا وهو ارادة الصلوة او وجوبها
ولان وجوبها يتعلق بوجوب الصلوة وجودا وعدما فانها تجب بوجوبها وتسقط بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية
ونوقش بان دلالة الدوران على السببية ضعيفة لان الشي قد يدور مع الحر والاخير للعلة واحد معلولي علة واحدة
يدور مع الاخر كوجود النهار مع خفا الكواكب اجيب بان الاصل الغالب في الشرع بان الدوران دليل السببية ما لم
يعارضه دليل اخر ولان الطهارة شرط فيكون وجوبها بوجوب الصلوة كسائر الشرائط لان الشرط تابع للمشروط
فتعلق وجوبه بوجوبه اذ لو كان متعلقا بسبب اخر كان تابعا له لا للمشروط اورد لو كانت الطهارة مسببة عن الصلوة
لكانت متاخرة عن الوجوب بان المسبب متاخر عن سببه وليس كذلك لانها يتقدم عليها لكونها شرطا لها فبين كونها مسببا
وشرطا منافاة وايضا لو كانت مسببة عن الصلوة لما جاز تقديمها على وقتها لعدم جواز تقدم الحكم على وقت سببه
اجيب بان مشروعية الطهارة ووجوبها مسبب عن مشروعية الصلوة ووجوبها وهي متاخرة عنها وانما وجود الطهارة
شرط لصحة الصلوة فيكون متقدما على صحتها وتقدمها على صحتها لا ينافي تاخر وجوبها عن وجوب الصلوة وكذا
المشروعية متقدمة على الوقت فاذا توضا قبله كان اتيا بما هو مشروع فيكفي ذلك للاداء لحصول الشرط والشروط
يراعى وجودها لا وجوبها قصدا او وجوب الصلوة وان كان سببا للوضوء لكن شرط الحدث فاذا كان متوضيا قبل الوقت
لا يجب الاعادة لفوات الشرط وهو الحدث ولهذا قال المصنف والحدث شرط لوجوب الطهارة لا سبب لانه يزول

بالطهارة

بالطهارة وبالعكس فيكون بينهما منافاة والشي لا ينافي سببه ولا مسببه لما يكون رافعا للشي ومزيلا له لا يصلح سببا له ولا
ان وجوب الطهارة يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر وجوب الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبها فاذا كانت الطهارة حاصلة
لا يؤثر السبب في ايجابها لعدم الشرط واسباب الحدود والافعال التي تنسب الحدود اليها ويضاف فيقال حد الزنا والسرقة
والقتل وشرب الخمر فان الاضافة دليل السببية وسبب وجوب الكفارة ما ينسب الكفارة اي يضاف اليه ويكون امرا دائرا
بين الحظر والاباحة لا حراما محضا لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة ومشتملة عليهما لما على العبادة فلانها
تتادى بالصوم والاطعام والاعتاق وهي لا تخلو عن كونها عبادة وغير العبادة لا تتادى بالعبادة ولانها ساترة
للذنب وماحية له وهو لا يحصل الا بالطاعة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله عليه السلام اتبع الحسنة
السيئة تمحها ولهذا يشترط فيها النية وتودي بالاختيار والعقوبات تقام جبرا واما اشتمالها على العقوبة فلانها
لا تجب الا جزا الفعل محظور وهو اية كونه عقوبة لان العبادات تجب ابتدا تعظيما لله من غير توقف على كونها جزا الفعل محظور
فوجب ان يكون سببها ايضا مشتملا على وصفي الاباحة والحظر حتى يكون باعتبار كونه مباحا سببا لما فيها من العبادة
وباعتبار كونه محظورا سببا لما فيها من العقوبة لان المؤثر يجب ان يكون مناسبا لاثره فلا يصلح المحظور المحض سببا
للعبادة الموجبة للثواب ولا المباح المحض سببا للعقوبة التي لا تجب الا بارتكاب الحرام فالفطر في رمضان الموجب للكفارة
من حيث انه فعل مملوك له باكل الملكه ووطي منكوحته مباح ومن حيث انه جناية على الصوم بافساده محظور والقتل الخطا
الموجب للكفارة من حيث انه لم يقصد القتل بل الصيد مباح ومن حيث انه لم يخل عن تقصير محظور وقتل الصيد الموجب
للكفارة حالة الاحرام من حيث انه اصطياد مباح ومن حيث انه جناية على الاحرام محظور وكاليمين المعقودة على امر في
المستقبل سبب للكفارة لاضافة الكفارة اليها شرعا في قوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وعرفا في قولهم في كفارة اليمين
وهي دائرة بين الحظر والاباحة فانها من حيث انها تعظيم الله تعالى مباحة بل مندوبة ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق
مع النبي عليه السلام ومحظورة باعتبار ورود النهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله واحفظوا
ايمانكم اي امتنعوا عنها واحفظوا انفسكم عنها اما القتل العمد واليمين الغموس التي يتعمد فيها الكذب فلا يصلح كل منهما
سببا للكفارة لكون كل واحد منهما حراما محضا كبيرة فلا يصلحان سببا لما فيه معنى العبادة **قوله** الثاني الحكم على
الوصف بالمانعية لمنه مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب
مع بقا حكم السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد ومنه مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين
في الزكوة مع ملك النصاب • الصنف الثاني من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو
على قسمين احدهما مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضي تلك الحكمة نقيض حكم السبب
مع بقا حكمة السبب كابوة القاتل للمقتول مع القتل العمد العدوان فانه سبب لوجوب القصاص على القاتل وحكمة السبب
هو بقا حيوة بما بشرعية القصاص المشار لكنه بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فالابوة وصف وجودي ظاهر منضبط
مستلزم لحكمة مقتضاه نقيض حكم القتل العمد باعتبار ان الاب سبب لوجود الابن فلا يستحق الابن القصاص على ابيه لان
الحكمة لا يقتضي ان يصير الابن الذي استفاد الوجود من ابيه سببا لعدمه لان يكون نحرا الاحسان بالاساءة وهذا
يقتضي حكم السبب الذي هو القتل العمد وهو وجوب القصاص مع بقا حكم السبب وهو كونه مفضيا الي حيوة القاتل والمقتول
بانزجار القاتل عن القتل اذا علم بشرعية القصاص وثانيهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب
كثبوت الدين في ذمة مالك النصاب لان حكمة سبب وجوب الزكوة دفع حاجة الفقير والدين يخل بهذه الحكمة لانه يوجب
كون الوجوب لغير ادابه لان ماله مشغول بحاجته لانه واجب الصرف الي الدين فالداين قادر على انتزاعه من يده فيبقى
بلا مال او يخشى به فيكون الايجاب عليه موجبا لافتقاره ودفع حاجة فقير باحواج اخر والحراده يوجب الحلال في
حكمة السبب فيكون مانعا وصاحب الاحكام حصر المانع في هذين القسمين والمصنف لم يتعرض للحصر بل قال فمنه كذا

وكذا العدم لحضاره فيهما لان منه مما يمنع تمام السبب لا انعقاده كبيع عبد الغير ومنه ما يمنع تمام الحكم لا ابتداءه كخيار الرؤية ومنه ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب على ما سيجي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** الثالث الحكم بالشرطية فما كان عدمه مخلا بحكم السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مستلزما لعدم حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة • الصنف الثالث من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بالشرطية وهو على قسمين احدهما شرط السبب وثانيهما شرط الحكم اما شرط السبب فهو الوصف الذي يكون عدمه مخلا بحكم السبب فيكون وجوده شرطا للسبب كقدرة البايع على تسليم المبيع في باب البيع فان صحة البيع سبب ثبوت الملك للمشتري واباحة صحة الانتفاع بالمبيع حكمة صحة المبيع وعدم قدرة البايع على التسليم مخل بهذه الحكمة وهي الانتفاع فانه لا يمكن بدون التسليم فيكون وجود القدرة على التسليم شرطا لصحة البيع الذي هو السبب واما شرط الحكم فهو الوصف الذي عدمه مستلزم لعدم حكم السبب مع بقا حكمة السبب بان يكون عدمه مستلزما لحكم يقتضي بنقيض حكم السبب كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة فان الصلوة سبب لحصول الثواب ورفع العقاب وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق وحضور القلب لعبادته وعدم الطهارة مثلا مستلزم لحكم وهو فساد الصلوة تقتضي بنقيض الثواب الذي هو حكم الصلوة مع بقا حكمة الصلوة فيكون الطهارة شرطا لحكم الصلوة وهذا التقرير يقتضي ان يكون الطهارة شرطا لحكم الصلوة لا لنفسها وفيه مناقشة فان الصلوة من الافعال الشرعية لا يتحقق لها الا باعتبار الشرع وبدون الطهارة لم تكن معتبرة في الشرع فلا تكون صلوة فتكون الطهارة شرطا لتحققها لا لحكمها مع تحققها بدونها واشار بقوله في الثاني والثالث الحكم على الوصف بكذا الى ان الحكم الشرعي هو حكم الشارع على الوصف بكونه مانعا او شرطا لا نفس الوصف على ما تقدم في السبب وزاد في الاحكام في تعريف شرط الحكم قيد بقا حكمة السبب وتركه المصنف لعدم الحاجة اليه لانه لا يمكن بقا حكم السبب عند عدم حكمه فان الصلوة التي لا يحصل بها الثواب لا يحصل بها التوجه ايضا الى جناب الحق تعالى كما ينبغي **قوله** الرابع الحكم بالصحة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر وعند الفقيه سقوط القضا بالفعل وفي المعاملات ترتب ثمرة العقد عليه • الصنف الرابع من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الشي بالصحة وهي في اللغة تطلق على ما يقابل المرض وفي الشرع في العبادات عند المتكلم عبارة عن موافقة امر الشارع سقط القضا به ام لا وعند الفقيه عبارة عن سقوط القضا بالفعل وثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلم لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقيه لعدم سقوط القضا به واورد على تعريف الطايفتين بان النوافل توصف بالصحة وليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور ولا سقوط القضا وايضا يرد على تعريف الفقيه بان الصلوة المستجمعة لشرايطها واركانها صحيحة ولم تسقط القضا فان السقوط يقتضي سابقة الوجوب ولم يجب القضا فكيف يسقط وفي الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضا اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضا اذا اطلع عليه وانما الخلاف في وضع لفظ الصحة هل هو موضوع في الشرع لما وافق الامر وجب القضا او لا او لما يوجب القضا فالخلاف في التسمية فقط ومذهب الفقها انسب لموافقة الوضع اللغوي فان الانا انما يسمى صحيحا اذا كان صحيحا من جميع الجهات لا كسر فيه البتة حتى لو كان فيه كسر من جهة لا يسمى صحيحا وهذه الصلوة مختلة بتقدير الاطلاع على عدم الطهارة واما في المعاملات فهي عبارة عن ترتب ثمرة العقد عليه كحل الانتفاع بالمبيع في البيع وحل الانتفاع بالبضع في النكاح باتفاق الطايفتين ولا يرد البيع بشرط الخيار فانه صحيح مع عدم ترتب الثمن عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب لمانع ولو عارض **قوله** الخامس الحكم على الشي بالبطلان والباطل ما لم يشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند الشافعي مرادف له وعندنا مغاير للباطل والصحيح • الصنف الخامس من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الشي بالبطلان وهو نقيض الصحة على المذهبين والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه كبيع الحر لفوات ركنه وهو مبادلة المال بالمال والفاسد عند الشافعي مرادف له وعندنا مغاير له وللصحيح لانه قسم متوسط

بينهما

بينهما وهو ما يكون مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع باصله من حيث هو مبادلة المال بالتراضي غير مشروع بوصفه من حيث اشتماله على زيادة في احدى البدلين من غير مقابلة شي **قوله** السادس الرخصة وهي ما شرع لعذر مع المحرم فمنها كاملة وهي ما استبيح مع المحرم وحكمه كالمكره على الكفر بالقتل فان العزيمة في الصبر لقيام الحرمة والعذر لحق العبد يفوت به صورة ومعنى وحق الله باق معنى لوجود التصديق وصورة من وجه لعدم وجود التكرار لكن فيه هتك حق الله ظاهرا فكان له تقديم حقه والصبر اولى لكونه جهادا وكذلك الامر بالمعروف يرخص تركه للقتل خوفا والاولى اجهادا باعتبار ترتب القيمة بخلاف ما ان تقدم ويعلم تقتل من غير نكاية في العدو ولكونه مضيعا نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير وعلى التلفظ والجناية على الاحرام • الصنف السادس من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الرخصة وهي قسيمة العزيمة اذ الاحكام تنقسم الى عزيمة ورخصة فالعزيمة في اللغة الارادة المؤكدة فعلى هذا فعلية من العزيمة بمعنى المعقول وهو القصد المتناهي في التوكيد ولهذا لو قال لغيره ان افعل كذا كان يمينا وذكر في الصحاح عزمت عليه بمعنا حلفت عليه ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا اي العصيان ومن سميا طايفة من الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ان خصوا به من بين الانبيا وان كان الاصل على الحق بزيادة ثباتهم عند توجه المكاره والشدايد وقيل الانبيا كلهم اولي العزم ولا يبعث رسولا الا من يكون ذا عزم كاملة ورأي وافر وعلى الاول كلمة من للتبعيض وعلى الثاني من للتبيين وهي في الشرع ما لزمنا العبادة بالزام الله تعالى كالعبادات الخمس وقيل هي الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي وقيل ما لم يتعلق دليله عن المانع وقال فخر الاسلام العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت بها لانها من حيث انها كانت اصولا لحقها نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو باعتبار الامر واجب الطاعة وقوله ليس متعلق بالطاعة يفسر لا اصالة لا تنفيد ويعم التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات والترك كالحرمات والرخصة بتسكين الخاء في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل يقال رخص السعر اذا تسهل بكثرة الشي وقلة الرغايب فيه ويقع على حاشية عن الاخذ بالرخص في الشرع وفي تعريفات بعضها ما تسامح فعله مع كونه حراما وهو مناقض ظاهر ومنها ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه يعرف الرخصة بالترخيص التي هي غير خارج عنه الاباحة تكارة الناقض كالاول ومنها ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع فان الرخصة كما تكون في الفعل كاكل الميتة قد تكون بتركه كترك الصوم للمسافر والترك وان كان فعلا حقيقة لكن المتبادر الى الفهم ما يقابل الترك ومنها ما اختاره المصنف وهو ما شرع لعذر اي من اعذار العباد من المحرم اي مع وجود الدليل على الحرمة فقوله ما شرع شامل للفعل والترك وهو كالجنس وقوله لعذر غير العزيمة فانها مشروعة ابتداء من غير عذر كالصلوة والصوم وغيرهما والخمر وقوله مع قيام المحرم عما شرع لعذر لكن بدون قيام المحرم كالصوم في كفارة الطهارة مشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق فانه محرم التكفير به هو العذر على الاعتاق وهو متعين وكذا الصوم في كفارة اليمين عند العجز عن خصالها وعدا التيمم عند فقد الماء اعترض على التعريف المذكور بان المشروع لعذر مع المحرم ان كان مع ثبوت حكم المحرم وهي الحرمة لزم التناقض ولا مع ثبوته لزم التخصيص للعلم الحنب بان المراد بما شرع ما عومل معاملة المشروع برفع الاثم بالعذر لا ما شرع حقيقة فلا يكون تناقضا وما يكون حقيقة ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع لان كمال الرخصة ونقصانها بحسب كمال العزيمة ونقصانها فمنها اي من الرخصة رخصة كاملة وهي ما استبيح اي عومل معاملة المباح برفع الاثم وسقوط المؤاخذة مع المحرم اي مع تحقق دليل الحرمة وحكمه اي مع تحقق حكم المحرم واورد عليه كما اورد على التعريف المذكور بانه يناقض لان الاباحة مع الحرمة متناقضان واجيب كما اجيب الاول ان المراد بالاستباحة

ان العامل معاملة المباح برفع الاثم وترك المؤاخذة لا حقيقة الاباحة ولا يلزم من رفع الاثم الاباحة فان العفو في الكبيرة
بترك المؤاخذة لا يجعلها مباحة وانما كانت هذه الرخصة كاملة لان الحرمة لما كانت قائمة مع شبهة ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام
عليه من غير مؤاخذة لعذره كانت في اعلى مراتب الكمال في درجات الرخص وذلك مثل اجراء المكره كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه بالقتل وعلم انه
لو لم يفعله لقتل فانه يرخص له ذلك اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان لكن العزيمة في الصبر على القتل والامتناع عنه ببذل نفسه
في اقامة حق الله تعالى لان حرمة الكفر باقية ثابتة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لا يحتمل السقوط بحال لدوام الموجب وهو
وجوده ووحدانيته وحقية صفاته بالدلائل القطعية العقلية الدالة على جميع ذلك لا يحتمل شيئا منها التغير والزوال لكن الله
تعالى مع هذا اللفظ عليه ورخص له في اجراء الكلمة على لسانه عند الاكراه بالقتل لعذره وهو ان حق العبد
يفوت به اي بالصبر على القتل والامتناع عن الاجراء صورة بتخريب بدنه ومعنى بزهوق روحه وحق الله تعالى باق معنى لوجود
التصديق الذي هو الركن الاصلي في الايمان بالاطمئنان القلبي وكذا باق صورة ايضا من وجه لان صورة الايمان وهو الاقرار
قد تحقق منه مرارا فبقي حكم ... وصحة ايمانه فالذي يلي به لا يفوت باجراء الكلمة والتكرار ليس بركن ... واجب لما ... حق الله تعالى صورة
صورة ومعنى لم يبق من هذا الوجه لكن في الاجراء هتك حق الله تعالى ظاهرا لانه يوجب بطلان الاقرار السابق في حال البقاء فيكون
ابطالا لحقه صورة بهذا الاعتبار فلا يلوم حقه مؤدى من جميع الوجوه عند الاجراء ولما كان حق العبد فائتا عند الصبر من جميع
الوجوه وحق الله تعالى فائتا عند الاجراء من بعض الوجوه كان للعبد تقديم حقه باجراء الكلمة على لسانه ترخصا ولكن لما لم يكن
حق الله تعالى مؤدى من جميع الوجوه كان الصبر اولى لانه جهاد اي سبيل الله تعالى ببذل روحه لاعلاء كلمة الله فيكون شهيدا
كما في الجهاد مع الكفار وانما ثبت الترخيص بما روي ان عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف وجدت قلبك فقال مطمئنا
بالايمان فقال له فان عادوا فعد اي فان عادوا الى الاكراه فعد الى الاطمئنان واما خبيب الصبر خبيب رضي الله عنه
فانه صبر حتى صلب فقال النبي صلى الله عليه وسلم في حقه هو افضل الشهداء وهو رفيقي في الجنة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق
خوف القتل اي لاجل خوف القتيل فيكون مضطرا بالكونه مفعولا له لان في الاقدام فوات حقه صورة ومعنى لكن الاقدام افضل
لكونه جهادا في سبيل الله تعالى ببذل نفسه في اقامة حق الله تعالى لان الظاهر انه اذا قتل يعرف حجة الفسقة لحرمة المؤاخذة ان كانوا مسلمين
او يوثر ذلك في التصلب في الدين وبذل الروح فانه حق الله تعالى بان كانوا ذوي شوكة لكونهم معتقدين لما يامرهم به وينهاهم
عنه فربما يصير ذلك سببا لتوبتهم فيحصل الرحمة لبذل النفس والتعليل بتوجه الفسقة فيناسب النهي عن المنكر دون الامر بالمعروف
لان النهي عن المنكر يعقبه الامر بالمعروف فيناسب التعليل لذلك وهذا بخلاف الغازي اذا تقدم وحده وبادر للجهاد وهو يعلم انه يقتل
من غير نكاية في العدو وتأثير في هزيمتهم وكسر شوكتهم حيث لا يجوز له الاقدام حينئذ لان الجمع لا يتفرق بفعله بل يحصل الاثم ويقتل
من يجاهدهم فيصير مضيعا نفسه بالقائه الى التهلكة بلا نفع للمسلمين فلا يكون متمما لحق الله تعالى حتى لو غلب على ظنه
النكاية فيهم يجوز له ذلك لكونه جهادا في سبيل الله تعالى باقامة حقه واعلاء كلمته وقد نقل فعل ذلك عن جماعة من الصحابة بين يدي
النبي صلى الله عليه وسلم من غير انكار عليهم وكذا المكره على اتلاف مال الغير بالقتل يرخص له ذلك لان فيه حقه بالصبر يفوت صورة ومعنى
وحق غيره بالاقدام عليه يفوت صورة لا معنى لاحتمال الضمان لكن الصبر افضل حتى لو قتل صار شهيدا لان السبب
الموجب لحرمة الاتلاف وهو عصمة الملك المعصوم وحكمه وهو حرمة التعرض له قائمان لا يحتملان بالاكراه وكان في الصبر احيا
للحرمة في حق الله الملك نفسه لصيانة حق غيره في ماله من حيث الصورة وحرمة مال المعصوم لحرمة نفسه فيكون شهيدا وكذا
المكره بالقتل على الافطار في صوم رمضان ... المضطر الى المخمصة يرخص له ذلك في الامتناع عنه فوات حق
صورة ومعنى لا الى بدل وفي الاقدام فوات حق الله تعالى الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه لكن اذا صبر
حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في وجوب الصوم باق فكان بالصبر باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى
واعزاز دينه واظهار الصلابة فيه فيكون في معنى الجهاد وكذا المكره بالقتل على الجناية على الاحرام يرخص له الاقدام لفوات

حقه بالامتناع صورة ومعنى والجناية حق الله تعالى بالدم وله الصبر لاقامة حق الله تعالى لابقاء الحرمة فيكون جهادا قوله ومنها
قاصرة وهي ما استبيح مع المحرم وتراخي حكمه كفطر المسافر في رمضان والعزيمة اولى لكمال السببية وشمول الرخصة في السلم
فجاز في حال الاصل الا ان يكون المبيع عينا وقد يسقط في السلم اصلا تخفيفا وكذا لكن اكره على الخمر والميتة او اضطر
اليهما لسقوط الحرمة وباثمه بالصبر لان الحرمة لصيانة لصيانة عقله ونفسه فاذا فات مات لاجله حرمة لم
يستقم صيانة البعض بفوت الكل فكان بالصبر مضيعا نفسه اي من الرخص رخصة قاصرة وهي ما استبيح اي ما عومل
معاملة المباح برفع الاثم من المحرم اي مع وجود دليل الحرمة وتراخي حكم وهي الحرمة الى زمان ايام العذر
من حيث ان السبب المحرم كان قائما كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون
الاول في كونه رخصة فكان قاصرا لما عرفنا ان كمال الرخصة انما يكون بحسب كمال العزيمة وفي العزيمة نوع قصور لتراخي حكم السبب
فان السبب الذي حكمه ثابت في الحال اقوى مما تراخى عنه الحكم كالبيع البات مع البيع بشرط الخيار مثاله فطر المسافر في رمضان فانه رخصة
لتحقق السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام اليه في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والدليل
على تحقق السبب صحة اداء الصوم في السفر عن الفرض لو فرغه لعدم تحقق السبب لكن وجوب الاداء وحرمة الافطار متراخ الى ادراك العدة من
ايام اخر بالنص لعذر السفر لا اخذا بالعزيمة وهو الصوم في السفر اولى اذا لم يكن عليه ضرر بالصوم لكمال السببية فان شهود الشهر
اذ لو كان معلقا لما صح الاداء قبله اذ المعلق بالشرط عدم قبله والاصل ترتب الحكم على السبب التام لكن الحكم تاخر رخصة لعذر
بدليل انه لو مات قبل ادراك العدة من ايام اخر لا يجب عليه كما لو مات قبل رمضان فلو كان الحكم وهو وجوب الاداء متحققا في الحال
لوجب الامر عليه بالفدية فاذا كان السبب كاملا كان الوجوب متحققا وتاخر وجوب الاداء غير مانع من التعجيل فكان المؤدي للصوم
عاملا لله باسقاط الفرض عن ذمته والمترخص بالفطر عاملا لنفسه بتحصيل الراحة البدنية فكان العمل لله تعالى الموجب للسعادة
الابدية اولى من تحصيل راحة بدنية دنيوية فان قيل شهود الشهر انما يكون سببا للفطر لو كان موجبا للاداء وليس كذلك فان
الموجب للاداء هو الخطاب ولم يتحقق في حق المسافر لتاخره الى عدة من ايام اخر قلت الخطاب الموجب للاداء هو قوله تعالى
فليصمه مقارن لشهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيكون وجوب الاداء ايضا متعلقا بشهود الشهر
فعند شهوده يتحقق وجوب الاداء ايضا فيكون بحر الفطر متحققا في حق المسافر فان قيل في حق الخطاب المقارن لشهود
الشهر وهو قوله فليصمه خطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى عقيبه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
فيكون هذا تخصيصا لقوله فمن شهد قلنا الظاهر قوله فمن شهد متناول للكل لعمومه والاصل عدم التخصيص وقوله ومن كان منكم
مريضا او على سفر لبيان مشروعية الرخصة فيهما وكان ترخيصا لا تخصيصا هذا ابيان ما هو رخصة حقيقة تقسيمه كاملة وما
ثم انا نقول ومثل رخصة السلم الى ما يطلق على الرخصة مجازا وهو ايضا على قسمين احدهما اتم في المجازية من الاخر وذلك
مثل ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فاطلاق لفظ الرخصة على بيع ما ليس عند الانسان
في السلم بطريق المجاز لان حقيقة الرخصة ما شرع لعذر مع المحرم وهذا المعنى لم يوجد في هذا القسم لان الاصل وان كان
في عقد البياعات ان يكون المبيع عينا اي موجودا ليكون البائع قادرا على التسليم لكن سقط هذا الاصل في السلم اصلا حتى لم يشرع
حتى لو كان المسلم فيه عينا بطل السلم عندنا لان السلم للحال ما جاز لان النبي عليه السلام لم يجوزه الا مؤجلا حيث قال من اراد ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وكانت العينية في السلم مفسدة لا مصححة له بعد ما كانت مصححة في غيره من البياعات
وهذا لان شرع هذا العقد بخلاف القياس تيسيرا على المحتاجين وتحقيقا عليهم فانه بيع المفاليس ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان
قبل ادراك غلاتهم مع توصل ارباب الاموال الى مقاصدهم من الارباح فان الاجل لم يشرط من التيسير فاذا سقط اشتراط كون
المسلم فيه عينا بالكلية لا يكون تحريم بيع ما ليس عند الانسان متحققا فيه ولا يكون في مقابلة عزيمة فلا يكون رخصة حقيقة لكن
من حيث ان السبب المحرم لعدم اشتراط كونه عينا مع حكمه وهو الدليل الدال على اشتراط كونه عينا

بحيث في الحمل في شرعنا في غيره من الطاعات وسقوط حرمته في السلم المتعسفة كان له شبه بحقيقة الرخصة فيتوهم انه رخصة
حقيقة وان لم يكن كذلك وهو المجاز ام من القسم الاخر وهو ما وضع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا مثل اشتراط قتل
النفس في صحة التوبة ووجوب القصاص عينا من غير شرع العفو والدية سواء كان القتل عمدا او خطأ وقرض موضع النجاسة من الجلد
والثوب واحراق الغنائم فان وجوب القصاص عينا من غير شرع العفو والدية هذه التكاليف بطريق المجاز لان السبب المحرم
مع الحكم معدوم بالكلية بالرفع والنسخ في شريعتنا لم يبق مشروعا علينا اصلا فلم يكن في مقابلته شيء فلم يكن رخصة ولكن لما كانت
التكاليف بطريق المجاز واجبة على غيرنا كان رفعه عنا بالنسخ شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا شيء لو لا رفعه لوجد فافيه للشبه لكن
السبب المحرم لما كان في القسم الاول مع حكمه مشروعا في الجملة في سائر الساعات في شرعنا كان اتم في المجازية من شبه الموضوع عنا من الاصر والاغلال
لعدم شرعيته اصلا في حقنا ولان جهة مجازيته بالنظر الى محل الرخص وهي حقيقة السلم وشبهه كونه حقيقة بالنظر الى غير محلها وهو ما عدا السلم
من الساعات والثابت للشيء بالنظر الى ذاته اقوى من الثابت له بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان العزيمة اسق
مشروعه فيها وكذا من اكره على شرب الخمر واكل الميتة او اضطر اليهما رخص له ذلك واطلاق الرخصة على ذلك بطريق المجاز لعدم العزيمة في مقابلته
لعدم السبب المحرم لسقوط حرمة الخمر والميتة حالة الاكراه والاضطرار فان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة في الميتة فيقتضي الاباحة
وهذا لمذهب عامة اصحابنا وعن ابي يوسف وهو احد قولي الشافعي ان الحرمة باقية لكن رفع اثمها رخصة كما في الاكراه على الكفر وثمرة الخلاف
تظهر فيمن صبر حتى مات فعندنا ياثم كما لو صبر عن اكل الخبز وشرب الماء وعندهما لا ياثم بل يوجر على ذلك وفيمن حلف لا ياكل الحرام فعندنا لا يحنث
باكل الميتة حالة الاضطرار وعندهما يحنث وانما قلنا بانه ياثم بالصبر عنهما لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط بالسكر ووقوع الخلل
في دينه بذلك كما قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله تعالى وعن الصلوة وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدي خبث الميتة اليه بالاكل
كما اشار الله تعالى بقوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في
فوت الكل فوت ذلك البعض المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض فلا يجوز بقاء الحرمة لذلك فاذا سقط حرمتهما لم يكن
بالصبر على الهلاك والامتناع عنهما موديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيعا نفسه بالقائه الى التهلكة بلا ضرورة فكان اثما قوله
ولذلك القصر عندنا لتسميته صدقة في النص والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط ولان الرخص يسير وهو متعين فيه وان التخيير للترفق وانه
حتى يسير لفظ المسافر خفيف من وجه لمشاركة الصوم وغير خفيف للمشقة المتاخرة ووجه اليسر ههنا متحد فكانت اسقاطا اي كلا
المذكورة قصر الصلوة الرباعية في السفر يسمى رخصة بطريق المجاز لان الرخصة الحقيقية هي التي يتسع عنها مع رفع الاثم بتركها وهي رخصة اسقاط
عندنا فلم يكن تطهره كالفجر حتى لو صلى اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته لترك القعدة الاخيرة وخلطه النفل بالفرض قبل
اكماله وعند الشافعي القصر رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى يقضي اربعا بالفوت سواء قضاها في السفر او الحضر في قوله وفي اخر يقضي
اربعا في الحضر دون السفر واستدل المصنف على كون القصر رخصة اسقاط بثلثة اوجه الاول ان الشرع سماها صدقة بالنص وهو قوله عليه
السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والقصر لا يقبل التمليك لعدم المالية والصدقة بما لا يحتمل التمليك على من له اسقاط
محض حتى لا يتوقف على القبول ولا يرتد بالرد كالولي اذا تصدق بالقصاص على من عليه انما قيد بقوله الصدقة بما لا يحتمل التمليك لان
الصدقة بما يحتمل التمليك ليس باسقاط محض كصدقة الدين على من عليه فانه تمليك من وجه واسقاط من وجه حتى يرتد بالرد ويحتاج
الى القبول عملا بالشبهين ولقائل ان يقول بان الاسقاط يقتضي سابقة الثبوت والاربع لم يكن ثابتة في حق المسافر لحديث عائشة فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين الحديث ويمكن ان يجاب عنه بانه اسقاط الزيادة التي شرعت في حق المقيم فان الله تعالى تصدق بعدم شرع الاربع
في حق المسافر الثاني ان الاكمال لو كان عزيمة لاشتمل على فضل ثواب كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر فيه ثواب الشهادة او على اليسر كما في الصوم
في السفر فيه يسر موافقة المسلمين اذ لو لم يكن مشتملا على احدهما كان خاليا عن النفع فلم يكن مشروعا لكونه على خلاف ما عهد في الحكيم
في الشرع لكن لا يشتمل الاكمال على فضل ثواب لان الثواب في ادائه ما عليه فكمال الخلاص لا في زيادة اعداد الركعات كالفجر الظهر في حق المقيم ولا يشتمل
ايضا على اليسر لان اليسر متعين في القصر لاشتمال الاكمال على زيادة المشقة فاذا لم يكن في العزيمة فائدة وجب القول بسقوطها بالكلية

رخصه

رخصة اسقاط لكن هذا الوصف لا يتم على القول بان المسافر مخير بين الاكمال والقصر مع كون الاكمال هو الواجب لكن رفع الاثم عن المسافر بالقصر
فعند الاكمال يكون اتيا بجميع ما امر فيكون افضل فيستند للدفع هذا بحديث عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين وزيدت
في الحضر واقرت في السفر فعلى هذا في تسميتها رخصة اسقاط تجوز اذ على هذا التقدير لم يكن الاكمال واجبا ثم سقط بعذر السفر بل القصر
هو العزيمة الثالث انه لو لم يكن القصر رخصة اسقاط لكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال لكن التخيير بين الشيئين للترفق انما يعتبر
عاهو الايسر عليه لان التخيير المطلق الذي لم يتضمن رفقا بالعبد لا يليق بالعبودية وانه اي التخيير للترفق يستدعي جهتي يسر كخط
المسافر فان الصوم الذي هو العزيمة خفيف من وجه وهو ان فيه يسر موافقة المسلمين فان الصوم معهم ايسر من التفرد بالصوم
وغير خفيف من وجه من حيث المشقة المتاخرة بالصوم والفطر ايضا فيه يسر باعتبار حصول الراحة البدنية
بالافطار وفيه عسر من وجه من حيث مخالفة المسلمين والصوم وحده في وقت افطارهم فيكون اليسر نحو رضا
فجاز التخيير باختيار ما هو الارفق عليه ووجه اليسر ههنا اي في القصر متحد لتعين اليسر في القصر دون الاتمام لاشتماله
على زيادة المشقة فكانت اي رخصة القصر اسقاطا اي للاكمال لا تخيير بينهما قوله ولا يلزم خيار العبد الماذون له في الجمعة
بينها وبين الظهر واختيار من حلف ان دخل الدار ان يصوم سنة فدخل وهو معسر بين صومها او صوم الكفارة لاختلاف
ما فيه الخيار فاستقام طلب الرفق ونظير مسئلتنا المدبر يجني يلزمه الاقل من الارش والقيمة بخلاف العبد حيث يخير مولاه بين الدفع
والفدا والرق الاتحاد والاختلاف هذا اشارة الى الجواب عن النقضين الواردين على الاصل المذكور وهو ان التخيير انما يفيد يسر التخيير
تقرير النقض الاول ان العبد الماذون له في اداء الجمعة مخير بين ان يصلي الظهر اربعا وبين ان يصلي الجمعة ركعتين وهو تخيير بين القليل
والكثير من غير ان يتضمن رفقا لتعين اليسر في القليل وتقرير النقض الثاني انه اذا حلف رجل فقال ان دخلت هذه الدار فعلي صوم سنة فدخلها
وهو معسر كان مخيرا بين صوم سنة وهو الوفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام وهو صوم كفارة اليمين عند محمد وهو مروي عن ابي حنيفة
رجع اليه قبل موته بثلثة ايام وهذا ايضا تخيير بين القليل والكثير من غير ان يتضمن رفقا لتعين اليسر في القليل وتقرير الجواب عنهما ان الامر انما
يتعين القليل اذا كان التخيير بين امرين متحدين كالقصر والاكمال بدليل صحة الاقتداء واتفاق الاسم والشرط اما اذا كان بين امرين مختلفين فلا يجار التخيير
وفي الصورتين المذكورتين اليسر متحقق لاختلاف المخير فيه اما في الصورة الاولى فلان الظهر والجمعة مختلفات بدليل انه لا يجوز اداء الظهر
بنية الاخرى ولا يبني احدهما على تحريمة الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخرى ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح
التخيير بينهما لطلب الرفق فانه قد يكون الاربع بدون السعي الى الجمعة واستماع الخطبة ايسر من الجمعة معهما فان شاء اختار الاربع
وان شاء تحمل مشقة السعي واستماع الخطبة اما في الصورة الثانية فلان صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان ايضا من حيث المعنى وان
صورة وذلك لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة قربة غير مقصودة وفيه معنى الزجر
والعقوبة لكونه كفارة لما الحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين فصح التخيير لطلب الرفق فقد يكون صوم السنة باعتبار كونه قربة مقصودة
خالية عن معنى العقوبة ايسر من صوم الثلاثة المشتملة على العقوبة وقد ينعكس بان يكون صوم الثلاثة ايسر لقلته مع اشتماله على معنى
العقوبة وهذا لان التعليق بامر لا يراد كونه كدخول الدار واما اذا كان التعليق بامر يراد وقوعه كقوله ان شفا الله مريضي او
قدم غائبي فعلي صوم سنة فانه يجب الوفاء بالنذر فقط ولا يخير بين صوم سنة وصوم ثلثة ايام في الصحيح ونظير مسئلتنا وهي مسئلة قصر
المسافر في تعيين الاقل وعدم جواز التخيير لعدم اليسر المدبر اذا جنى فانه يتعين على المولى لزوم الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار فيه
لاتحادهما في الجنس وهي المالية المقصودة فيهما لا غير وتعين اليسر في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث يخير المولى
بين دفع العبد الى ولي الجناية وفدائه بالارش سواء كانت قيمة العبد اقل من الارش او اكثر ولا يتعين الاقل لان العبد والفداء مختلفان
صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر فيه الادمية ومنافعهما مختلفة فقد يرغب المولى في العبد لجودة خصاله فيفديه بالارش مع انه
زيادة على قيمته وقد يرغب في دفعه لرداءة افعاله فاستقام التخيير طلبا للرفق ومدار الفرق بين المدبر والعبد عند الجناية اتحاد الامرين
في المدبر واختلافهما في العبد كما قررناه قوله الاصل الثالث في المحكوم فيه مسئلة الاشعري يجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين

ولتخلف في الوقوع والاجماع على التكليف بما علم الله انه لا يقع والمختار ان الامكان شرط التكليف لانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوب

الحصول لانه معناه وهو محال لعدم تصور وقوعه والا لزم تصور الشي على خلاف ماهيته واستدعا الحصول فرع فانتفى لو ابتهو

لم يحكم بكونه محالا فانه فرع تصوره وهو معارض بما يدل على وقوعه شرعا انه لن يومن من قومك الا من قد امن وكانوا مكلفين بتصديق

نوح مطلقا ومن ضرورته تكليفهم بتصديقهم في عدم تصديقهم وكلف ابو لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومنه اخباره انه لا يصدقه

فقد كلف بتصديقه لعدم تصديقه وفيه جمع بين الضدين قلنا الجمع المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو جمع المختلفات ولا يستلزم تصوره

منفيا عنهما تصوره مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف الماهية وانما كلفوا بتصديقه فقط وعلم الله بعدم تصديقهم واخباره به لا يستلزم

رفع الامكان الذاتي لكن لو كلفوا ابعد علمهم لكان ذلك من باب ما علم المكلف امتناع وقوعه فذلك غير واقع لانتفا فايدة التكليف الا انه

مستحيل وقيل القدرة مقارنة للفعل والتكليف سابق عليه فالتكليف حال عدم القدرة تكليف بما لا يطاق ورد بالمنع بل هي سابقة عند امم

سلامة الالات وبانه مستلزم لكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع ٥ الاصل الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل الذي

يتعلق به الحكم وهو ينقسم الى الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واتحاد القديم واعدامه وغير الممتنع لذاته ولتخلف العلما في انه هل من شرط

التكليف بالفعل كونه ممكنا مقدورا للمكلف ام لا فذهب الجمهور الى انه شرط فلا يجوز التكليف بالمستحيل سوا كان لذاته او لغيره وجوزه الاشعري

في اكثر اقواله وكثير من اصحابه لكنهم اختلفوا في وقوعه في الشرع فذهب الاكثر الى انه لم يقع وذهب بعضهم الى انه واقع وفرق قوم منهم

الغزالي فقالوا لا يجوز التكليف بالمستحيل لذاته ويجوز بالمستحيل لغيره واجماع العلما على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع مع

امكانه عقلا فان ابا جهل وغيره ممن مات على الكفر كلفوا بالايمان مع علم الله بانه لا يقع منهم فعلى هذا يقتضي وقوع التكليف بالمستحيل

لغيره وهو تعلق علم الله بعدمه فانه يمتنع وقوعه لئلا ينقلب علمه تعالى جهلا فلا يستقيم القول الاول مع هذا الاجماع بل ينحصر الخلاف

في القولين الاخيرين والمختار عند المصنف ان الامكان شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالممتنع لذاته واستدل عليه بانه لو صح التكليف

بالمستحيل لذاته لكان المستحيل لذاته مطلوب الحصول واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان معنى التكليف طلب

ما فيه كلفة والطلب عبارة عن استدعا حصول المطلوب المتصور وقوعه في نفس الطالب فان طلب ما لا يتصور وقوعه في النفس

محال فلو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان مطلوب الحصول لاحالة واليه اشار بقوله لانه معناه واما بيان انتفا اللازم فلان المحال

لا يتصور وقوعه ومستدعي الحصول يتصور وقوعه ينتج من الثاني المحال لا يكون مستدعي الحصول اما المقدمة الاولى فلان المحال

لو كان يتصور الوقوع وهو في نفسه ممتنع الوقوع لزم تصور الشي على خلاف ماهيته فان تصور مستحيل الوقوع جائز الوقوع غير مطابق

فلزم من ذلك كون الطالب وهو الشارع متصورا للشي على خلاف ماهيته وهو محال واما المقدمة الثانية فلان استدعا الحصول فرع

تصور الحصول فانه موقوف عليه لانا نعلم بالضرورة انه لا يمكن احد ان يطلب شيا قبل تصور وقوعه وخطوره بباله فاذا امتنع تصور

الحصول امتنع طلبه لان امتناع الاصل الموقوف على الشي مستلزم لامتناع الفرع الموقوف واشار بقوله فانتفى الى الخ الى المنا

على سبيل المعارضة للمقدمة الاولى في بيان انتفا اللازم والى المعارضة على الدليل المذكور والى جوابهما اما تقرير المناقضة فهو ان يقال لا نسلم

ان المستحيل لذاته لا يتصور وقوعه فان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو لم يتصور وقوع المستحيل لذاته لم يحكم عليه بكونه

محالا لان الحكم على الشي بكونه محالا فرع على تصوره لان الحكم على الشي بدون تصوره محال لكن اللازم باطل لتحقق الحكم من العقلا على كون الجمع بين

الصدين محالا واما المعارضة فتقريرها ان يقال ان ما ذكرتم وان دل على عدم جواز التكليف بالمحال لذاته لكن عندنا ما ينفيه وهو ما يدل

على وقوعه شرعا والوقوع دليل الجواز بيانه قوله تعالى لنوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن فانه اخبر تعالى انه لا يومن من

قومه الا الطايفة التي امنت مع انه معلوم بالضرورة ان ما سوى هذه الطايفة كانوا مكلفين بتصديق نوح مطلقا اي في

جميع ما يخبر به من الله ومن ضرورة كونهم مكلفين في جميع ما يخبر به كونهم مكلفين بتصديقه في عدم تصديقهم اياه لان من جملة

ما اخبره بانهم لا يومنون فيكونوا مكلفين بالجمع بين النقيضين وهما تصديقه وعدم تصديقهم وايضا ان ابا لهب كلف بتصديق

النبي عليه السلام في جميع ما جا به ومن جملة ما جا به بانه لا يومن لانه نزل في امثاله قوله تعالى سوا عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم

لغيره وهو رواية عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وذهب قوم الى انه ليس شرطا فيجوز التكليف بالمستحيل لذاته صح

لا يومنون فيكون مكلفا بتصديقه في هذا الخبر فيكون مكلفا بتصديقه في عدم تصديقه وهو جمع بين الضدين وتقرير الجواب عن المنا

ان الحكم لم يتعلق بالجمع بين الضدين الذي هو محال بل تعلق بالجمع الذي يقع بين المختلفات التي ليست بمتضاده فالجمع المعلوم

المتصور المحكوم عليه بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات الغير المتضاده فانهم تصوروا وقوع الجمع بين المختلفات

الغير المتضاده وحكموا بنفي مثل هذا الجمع عن الضدين فالحاصل انا نحكم على الضدين بانهما لا يجتمعان مثل الاجتماع الذي يقع بين

المختلفين ولا يستلزم تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لهما اذ لو استلزم ذلك لزم تصور وقوع

الجمع بينهما وهو باطل لاستلزامه تصور الشي وهو الجمع بين الضدين على خلاف ماهيته وهو باطل وهذا في الحقيقة جواب

عما يقال ان تصور الجمع الممكن منفيا عنهما يستلزم تصور الجمع الممكن بينهما مثبتا لهما لان تصور السلب موقوف على تصور

الايجاب اذ لا يتحقق ولا يعقل السلب الا بعد تعقل الايجاب فاجاب بما مر ومعنى قولهم السلب لا يعقل الا بعد تعقل

الايجاب انه لا يعقل السلب الا بعد تعقل الايجاب في الجملة الا بعد تعقل انه واقع في المحل الذي يسلب عنه ولا يلزم من

تعقل الثبوت تعقل انه واقع لان الاول اعم وتصور الاعم لا يستلزم تصور الاخص لا يقال لم لا يجوز ان يتصور المستحيل في الذهن

ليحكم عليه بالاستحالة في الخارج وان كان محالا في الخارج لا يمكن تصوره لانا نقول الثابت في الذهن ثابت مما هو ثابت في الخارج فهو اذا

قد يكون ثابتا فيما هو ثابت في الخارج وكل ما هو ثابت فيما هو ثابت في الخارج فهو ثابت في الخارج فيكون المستحيل ثابتا في الخارج

والمستحيل في الخارج فلا مستحيل في الذهن وايضا الثابت في الذهن موجود فيه والموجود في الذهن مستحيل ان يكون محالا في الذهن

فلا يكون الحكم بالاستحالة على ما هو في الذهن والا لكان الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل فيلزم الحكم بالاستحالة مطلقا

على ما ليس بمستحيل في نفس الامر وهو باطل وايضا الحكم بالاستحالة يستدعي المطابقة اذ لو لم يكن الذهني مطابقا للخارج لكان جهلا

وعلى ذلك التقدير يكون الحكم الخارجي مستحيلا دون الذهني فكان خطا وايضا الحكم على الشي في الخارج يستدعي وجوده في الخارج

كما ان الحكم على الشي في الذهن يستدعي وجوده في الذهن سوا كان موجودا في الخارج او لا على ان قولنا الجمع بين الضدين محال اما

سالبة او معناه لا يجوز الجمع بين الضدين او الجمع بينهما ليس بممكن والسالبة لا تقتضي وجود الموضوع لا ذهنا ولا خارجا

فانه يصح ان يقال شريك الباري ليس بموجود او محال مع انه معدوم ممتنع واما في قوة السالبة وان كانت موجبة صورة ولهذا

يلزم تصور الموضوع اذ تصور الضدان مجتمعين ثم حكم عليه بالاستحالة ونحن نتصور كذلك بل تصورناهما مفترقين وحكمنا بان هذين

المفترقين لا يجتمعان كما لو قلنا المغرب والمشرق لا يجتمعان وايضا لا يلزم من تصور الشي تصور وقوعه والحكم يتوقف على

تصور الشي لا على تصور وقوعه فالايراد غير موجه من الاصل فلا يحتاج الى التكليف المذكور في الجواب وتقرير الجواب عن المعارضة

ان قوم نوح وابا لهب كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فقط في جميع ما جا به اذ الادلة دالة والعقل جازم بتصديقه

وعدم تصديقهم وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جا به امر ممكن في نفسه ليس مستحيل عادة بالنظر الى ذاته ولهذا اوسع

اهل الحرف هل يمكن وقوع الايمان من الكفار وهم اصحاب اللسان والجنان لقلة الموانع واذا كان الايمان منهم ممكنا عادة صح

التكليف بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما جا به وعلم الله بعدم تصديقهم واخباره بانهم لا يصدقونه لا يستلزم رفع الامكان

الذاتي فان الممكن لا يخرج عن امكانه بسبب علم الله او اخباره بعدم وقوعه لان ما بالذات لا يزول بالغير غاية الامر انه يصير

ممتنعا بالغير لا تخلف علم الله تعالى واخباره لا يمكن وقوعه والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي ولا نزاع ان التكليف بالممتنع

لغيره جايز وانما النزاع في الممتنع لذاته لكن لو كلف الكفار بالايمان بعد علمهم بانهم لا يومنون به ولا يصدقونه لكان من باب

التكليف بما علم المكلف امتناع وقوعه ومثل ذلك غير واقع في الشرع وان جاز وقوعه لانتفا فايدة التكليف الاختبار والابتلا

والعزم على ايقاع الفعل واظهار الاستبشار به والتهيؤ لايقاعه وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه

وهذا في الحقيقة جواب عما يقال ما ذكرتم من الجواب يقتضي جواز التكليف بالممتنع بالغير ويلزم منه جواز التكليف

بما علم المكلف عدم وقوعه منه لكونه ايضا ممكنا لذاته غير ممكن لغيره ولكن التكليف باطل بالاجماع وتقرير الجواب ما مر من

يدم فاين التكليف مع امكانه فلا يقع لذلك الا لكونه غير ممكن واشار بقوله قبل القدره مقارنه للفعل الي اخره الي دليل اخر للقايلين
بجواز التكليف بالمحال والي الجواب عنه تقرير الدليل ان القدره مقارنه للفعل غير متقدمه عليه لانها لو كانت متقدمه عليه لكا
نت متعلقه موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا ومتعلقها الفعل فيقتضي ان يكون مقارنه حال فرض كونها متقد
مه ولا يجوز ان تكون متاخره عن الفعل وهو ظاهر والا يلزم وجود الفعل بدون القدره فتعينت المقارنه والتكليف بالفعل
سابق علي الفعل لانه لو كان مقارنا له لكان تكليفا بايجاد الموجود وهو محال واذا كان التكليف سابقا علي الفعل والقدره مقارنه
له كان التكليف بالفعل حال عدم القدره علي الفعل فيكون تكليفا بما لا يطاق وتقرير الجواب عنه من وجهين احدهما النقض
تفصيلي وهو منع كون القدرة مقارنه للفعل بان يقال لا نسلم ان القدره مقارنة للفعل بل هي سابقه عليه عندنا فان القدره
التي هي مدار التكليف عليه هي عبارة عن سلامه الالات وصحة الاسباب بحيث اذا عزم المكلف علي الفعل تمكن منه واشك
ان القدرة بهذا المعني سابقه علي الفعل فلا يكون تكليفا بغير القدره واليه اشار بقوله ورد اي الدليل المذكور
بالمنع كما بينا وثانيهما نقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال لانه يجري
هذا الدليل في كل واحد من التكاليف لان مقارنة القدره للفعل وتقدم التكليف علي الفعل لا يختص بفعل دون فعل لكن كون
جميع التكاليف تكليفا بالمحال باطل بالاجماع فان منع الاجماع بناء علي ان الاشعري قائل بكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال
~~باطل بالاجماع فان منع الاجماع بناء علي ان الاشعري~~ يجيب بان هذا المنع غير موجه اما عند الجمهور فلان الامكان شرط واما عند
غيرهم فلان الشرط كونه ممكنا بالذات وان امتنع بالغير ... ان الاجماع متحقق قبل عصر الاشعري **قوله** مسئله جمهور
الشافعيه لا يشترط في التكليف حصول شرطه الشرعي حالة التكليف وهي مفروضه في تكليف الكافر بالفروع وعندنا انه اهل
لحكم لا يثبات عليهم كالمرت والمعاملات والمعتزله قالوا لا يمتنع الخطاب بالعبادة مشروطا بتقدم الايمان عقلا ودليل الوقوع
شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله فلا صدق ولا صلي قدمه علي ترك الجميع قالوا لم نك من المصلين والتعذيب دليل الخطا
ب ولو امتنع الامر بالصلوه حال عدم الطهاره ولكان اشتراط تقدم النيه مانعا من وجوب الصلوه قلنا التكليف
بها ان كان حال وجود الايمان لم يكن سابقا او حال عدمه لم يجز عقلا والتكليف للامتثال وهو فايت لامتناع الاداحالة
الكفر وبعد الايمان لكونه يجب ما قبله وانه لو وجب القضا لوجوبه بالامر الاول والايات مؤوله باطلاق العباده والصلوه واراده
الايمان وجواز ان يكون غير المصلين غير المكذبين لاشتمال النار علي الصنفين جمعا بين الادله والشرط تابع يجب بوجوب
مشروطه كالطهارة والايمان اصل اختلف العلما في انه هل يشترط في التكليف بشي حصول شرطه الشرعي حالة التكليف
ام لا فذهب جمهور الشافعيه والمعتزله الي انه لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي بل يجوز التكليف
بالمشروط حالة عدم الشرط ونقل صاحب الاحكام وغيره عن اصحابنا انهم ذهبوا الي ان ذلك شرط فلا يصح التكليف بالفعل
الا ان يكون شرطه الشرعي حاصلا وتابعهم في ذلك ابو حامد الاسفرايني من الشافعيه ومحمد بن خويز منداد من المالكيه وابو
هاشم والقاضي عبد الجبار وجماعه من المتكلمين وهي مفروضه في تكليف الكافر بالفروع اي جرت عادة الاصوليين بفرض
الكلام في هذه المسله في بعض صورها وهو تكليف الكفار بفروع الشرايع يعني العبادات كالصلوة والزكوة والحج
هل التكليف بها مشروط بالاسلام حتي لا يكون الكافر مامورا بها ام لا وان كانت عامه غير مقيده بهذه الصوره
ولابد من تحرير موضع الخلاف في تكليف الكافر بالفروع وتصحيح النقل عن اصحابنا والظاهر ان هذا النقل
علي الوجه المذكور غير صحيح عنهم فانه لا خلاف عندنا بان التكليف بالمشروط تكليف بالشرط تبعا فان مالا يتم
الواجب الا به وكان مقدورا يجب بوجوبه واتفقوا علي ان المحدث والجنب مكلفان بالصلوه مع ان الطهارة التي هي شرطها
غير حاصله فيهما واتفقوا ايضا بان الايمان راس العبادات واصلها فلا يصلح شرطا تابعا لها فاذا كان الامر كذلك كيف يصح
الترجه وهي غير متناوله لمحل النزاع ومسله تكليف الكافر بالفروع لم يذكرها فخر الاسلام واعاد ذكرها شمس الايمه السرخسي

فقال

فقال الخلاف انهم مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الي الناس كافه ليدعوهم الي الايمان قال الله تعالي قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا الي قوله فامنوا بالله ورسوله فهذا الخطاب متناول لهم لا محالة ولان الكافر اهل لاداء ولا خلاف
ايضا انهم مخاطبون بالمشروعات التي ليست من القرب كالعقوبات فيما اعتقد ولحرمته ولهذا تقام علي اهل الذمه الحدود
عند تقرر اسبابها لانا نعلم بطريق العقوبه لتكون زاجره عن الاقدام علي اسبابها وباعتقاده حرمة السبب يتحقق ذلك
ولا ينعدم اهليه اقامتها عليهم بل هو جزا وعقوبه فيها لكفار اليق منه بالمومنين وكذا الخطاب بالمعاملات يتناولهم لانهم اهل
ادائها لان المطلوب منها مصالح الدنيا وذلك بهم اليق فانهم اثروا الدنيا علي الاخره والخلاف في ان الخطاب بالشرايع يتناولهم
في حكم المواخذه في الاخره وهو مشكل لانه ان كانت المواخذه بترك الاعتقاد لزوم موجب الاوامر والادا كما يشير اليه كلام شمس
الايمه حيث قال والخلاف ان الخطاب بالشرايع يتناولهم في حكم المواخذه في الاخره لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والادا وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان صحة التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون
مع انكار شي من الشرايع ولهذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيا من الشرايع فقد ابطل قول لا اله الا الله فهذا مواخذه
بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرايع والاقرار بها فتخصيصهم بقوله في حكم الاخره ليس بصحيح لان الكفار
مخاطبون بالايمان بالشرايع والاعتقاد بها في الدنيا فيعاقبون علي تركه فتكون المواخذه عليهم بالكفر بالشرايع لا بترك
الشرايع وان كانت المواخذه في الاخره بترك ادا العبادات فقوله بلا خلاف ليس بصحيح لان من قال بانهم ليسوا
مكلفين بادائها في الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب علي ترك الادا مع ان الادا ليس بواجب عليهم وسياتي ان اكثر العلما قالوا
ان ثمرة الخلاف لا تظهر الا في حكم الاخره فلا يمكن القول بان المواخذه بترك الادا في الاخره بلا خلاف فاذا عرف انه لا خلاف
فيما ذكر من الصور فلابد من تحرير موضع الخلاف فنقول ذهب العراقيون من اصحابنا الي وجوب ادا الشرايع التي هي الطاعات
عليهم في الدنيا لكونهم مخاطبين به وهو مذهب الشافعيه وعليه اهل الحديث والمعتزله وقال مشايخ ماورا النهر منهم القاضي
الامام ابو زيد وشمس الايمه وفخر الاسلام ان ادا ما يحتمل السقوط من العبادات كالصوم والصلوه لا يجب عليهم وهم ليسوا
مخاطبين به وهو مختار المصنف اشار الي ذلك بقوله وعندنا انه اي الكافر اهل لحكم لا يثبات عليه كالمرت والمعاملات وفيه دلاله
علي انه ليس باهل لحكم يثاب عليه كالعبادات وقالوا بان ثمرة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا لان الاداء حالة الكفر غير معتبر وبعد الاسلام
لا يجب قضا ما فات بالاجماع وانما تظهر في احكام الاخره وهي انه كما يعاقب علي ترك الاعتقاد يعاقب علي ترك ادائها عند القايلين بوجوبها
فيتضاعف في عقابه وعند غيرهم يعاقب علي ترك الاعتقاد دون ترك الادا فلا يزاد في عقابه وسياتي ان فايدة الاختلاف تظهر
ايضا في احكام الدنيا قال شمس الايمه جواب هذه المسله غير محفوظ من المتقدمين من اصحابنا نصا ولكن مسايلهم تدل علي ذلك
فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضا الصلوات التي تركها في حالة الرده عندنا ويلزمه عند الشافعي والمرتد كافر فاستدل بعض مشايخنا
علي الخلاف بيننا وبين الشافعي بالتنصيص علمائنا علي انه لا يلزمه القضا بعد الاسلام دليل علي انه لم يكن مخاطبا بادائها حالة الكفر
ثم ضعف هذا الاستدلال حيث قال وهذا ضعيف بسقوط القضا عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام لوجود دليل
المسقط وهو قوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والسقوط باسقاط من له الحق لا يكون
دليل انتفا اصل الوجوب ثم قال ومنهم من استدل علي ذلك بمن صلي في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم في اخر الوقت فعليه الفرض
الوقت عندنا لان بالردة يبعدم خطاب الادا في حقه والاعتداد بما مضي كان بناء عليه فاذا اسلم وقد بقي شي من الوقت ثبت الوجوب
باعتباره ويصير مخاطبا بالادا ابتدا وعلي قول الشافعي لا يلزمه الادا لان الخطاب بالادا لا ينعدم في حقه بالرده فيبقي المودي
معتدا به وعلي هذا الخلاف لو حج ثم ارتد ثم اسلم ثم قال شمس الايمه وهذا ضعيف ايضا فان المودي انما لا يكون معتدا به
بعد الرده لان الرده تحبط العمل قال الله تعالي ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط
لا يكون معتدا به فلهذا الزمناه الادا ثانيا ثم قال ومنهم من جعل هذه المسله فرعا لاصل معروف بيننا وبينهم ان الشرايع عن

من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فيخاطبون بالشرايع وعندنا الشرايع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان
ولا يخاطبون بالاداء بالشرايع التي تبتني على الايمان ما لم يؤمنوا ثم قال وهذا ضعيف ايضا فانهم مخاطبون بالعقوبات وبالمعاملات
وليس شي من ذلك من نفس الايمان ايضا فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب وهو
ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من المنذور شي لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل
العبادة المؤداة وهو ما ادى المنذور بعد فعرف ان الردة تبطل وجوب اداء كل عبادة فيكون هذا شبه التنصيص عن
اصحابنا ان الخطاب باداء الشرايع الذي يحتمل السقوط لا يتناولهم ما لم يؤمنوا انتهى كلامه وقد ظفرت بمسايل عن اصحابنا
تدل على ان مذهبهم ذلك فمنها ان الكافر اذا دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لان الكافر لا يجب عليه ان يدخل
مكة محرما ومنها ان الكافر اذا كان له عبد مسلم لا يجب صدقة الفطر عنه لان ذلك ليس واجبا عليه ومنها ان المطلقة الرجعية
اذا كانت مسلمة وانقطع دمها في الحيضة الثالثة لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة بالاحتمال
العود فلا بد من ان يعتضد الانقطاع بالاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات مضي وقت الصلوة بخلاف
ما اذا كانت كتابية لانه لا تتوهم في حقها امارة زائدة لعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام ولهذا يجوز وطي
الكتابية قبل الاغتسال اذا كانت زوجة والحالة هذه لان الغسل غير واجب عليها بخلاف المسلمة ومنها اذا حلف الكافر
ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة عندنا لانه غير مخاطب بالعبادات وعند الشافعي يجب عليه الكفارة لكونه مخاطبا
بالعبادات لانه هتك حرمة اسم الله تعالى بعد الاسلام بعد وجود السبب صحيح حالة الكفر فهذه الفروع يدل على ان مذهبهم
ان الكفار ليسوا مكلفين بالعبادات وتظهر فايدة الاختلاف في هذه المسايل في احكام الدنيا وقيل الخلاف بيننا وبين
الشافعي مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده دافع للتعرض عند الشافعي دون خطاب الشرع لان الخطاب عام متناول
للكافر ايضا وقد بلغهم الخطاب حقيقة او تقديرا لاشاعته في دار الاسلام وانكار تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا
ان لا نتعرض له بسبب عقد الذمة بقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وذلك لا يدل على عدم الخطاب بالشرايع كما في حق
الايمان وعند ابي حنيفة دافع للتعرض وللخطاب في احكام الدنيا جميعا يعني ديانته يمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام
التي تحتمل التغير فلا تثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه
وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم لا تخفيفا عليهم كالطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس لعدم قابلية الصحة
قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وتحقيق
هذا في موضعه ان شاء الله تعالى هذا اخر موضع الخلاف وانما بسطت القول فيه ليظهر غاية الظهور واشار المصنف الى
حجج المخالفين بقوله قالوا اي احتجوا بوجوه تدل على جوازه عقلا ووقوعه شرعا الاول انه لا يمتنع عقلا خطاب الشارع
بالعبادة مشروطا بتقديم الايمان بان يقول الشارع للكافر المتمكن من فهم الخطاب اوجبت عليك العبادات المشروط صحتها بالايمان
واوجبت عليك الاتيان بالايمان مقدما عليها اذ لا نعني بالجواز العقلي الا ذلك اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته الثاني وهو
دليل الوقوع يدل عليه كثرة النصوص الواردة في الكتاب العزيز منها قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين منفكين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك
دين القيمة وجه التمسك به ان الضمير في قوله وما امروا عايد الى المذكورين في اول الاية وهم الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين فدل تصريحهم على انهم مامورون بالصلوة والزكوة ومنها قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وجه
التمسك به ان الله تعالى ذم الكافرين على ترك الجميع اي ترك جميع المذكور وهو التصديق والصلوة ولو لم يكن مكلفا بالجميع
لما ذمه على ذلك ومنها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وجه التمسك به ان الله تعالى
اخبر بان الذي سلكهم في سقر هو ترك الصلاة وترك الاطعام الواجبين عليهم لاستحالة التعذيب على ما ليس بواجب عليهم فيدل

على

على كونهم مخاطبين بهما الثالث انه لو امتنع اي تكليف الكافر بالعبادات المشروط صحتها بالايمان لعدم شرط الشرعي وهو الايمان
لامتنع امر المسلم بالصلوة حال عدم الطهارة بكونه محدثا او جنبا لعدم حصول شرط الشرعي لان الصلوة مشروطة بتقديم الطهارة
عليها وهي مفقودة حالة الحدث والجنابة واللازم باطل بالاجماع فان الصلوة تجب على المحدث والجنب وان كان غير متطهر
والرابع لو امتنع تكليف الكافر بالفروع لعدم تحقق شرطه الشرعي وهو الايمان لكان اشتراط تقديم النية على الصلوة مانعا
من وجوبها فلا يجب الصلوة قبل النية لانها مشروطة بتقديم النية عليها فلم توجد النية كان شرط صحة التكليف مفقودا فلا
يصح التكليف بها ما لم توجد النية كما لا يصح التكليف بالفروع قبل الايمان وقد لا ينوي العبد فلم يجب ولكن اللازم باطل
بالاجماع فان الصلوة واجبة بحلول الوقت وان كانت النية معدومة وهذان دليلان على الجواز وكان الاولى تقديمهما
على دليل الوقوع كالاول واشار بقوله قلنا الى الدليل على ما اختاره واحتج عليه بوجوه الاول ان تكليف الكافر بها اي بالفروع
المشروطة بالايمان ان كان حال وجود الايمان منه بان يكلف بالايمان اولا ثم اذا امن يكلف بها فلا يكون الكافر مكلفا بها
لانه مؤمن حينئذ فلا تكليف قبل الايمان وهو المطلوب او حال عدمه اي حال عدم الايمان مع بقاء الكفر فهو تكليف
بما لم يجز عقلا لانه تكليف بالمشروط مع عدم الشرط وانه لو كلف الكافر بها حال الكفر لصحت منه في تلك الحالة لان
التكليف بها حالة الكفر انما هو طلب الاتيان بها في تلك الحالة فاذا اتى بها في تلك الحالة وجب ان يصح منه لانها هي الحالة التي
كلف بالاتيان فيها فلو لم يصح منه مع كونها مطلوبة في تلك الحالة لكان تكليفا بالمحال وهو غير جائز ورد هذا الوجه بانه
انما يلزم التكليف بالمحال ان لو كان تكليفه بمعنى الزامه الاتيان بها في حالة الكفر وليس كذلك بل معنى تكليفه انه يأتي بها بعد
الايمان حتى لو امر على الكفر حتى مات ولم يات بها مع الايمان قبلها عوقب عقابا زائدا على عقاب الكفر وهذا الا الحالة فيه وهذا الايراد
ليس بقوي لان العقاب على الترك مبني على وجوب الاداء حتى لا يجب لا يجوز العقاب على تركه الثاني ان التكليف للامتثال
اي الغرض والفايدة المطلوب منه الامتثال بالمباشرة وهو اي الامتثال فان في تكليف الكافر بالفروع لان الامتثال
اما ان يكون حالة الكفر او بعد الايمان لعدم الثالث وهو في الحالتين ممتنع اما في الحالة الاولى فلامتناع الاداء حالة الكفر
لتوقفه على الايمان لعدم تحقق القربة مع الكفر بالاجماع وكذا في الثانية وهو بعد الايمان لانه يجب اي يقطع ما قبله فلا يطالب
بشي كان قبله لان الاجماع منعقد على سقوط القضاء عن الكافر بالاسلام لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله اورد اولا بانه لا نسلم ان فايدة التكليف الامتثال بل فايدته الاختبار
والابتلاء وهو حاصل اجيب بان فايدة الاختبار اظهار البشر او الكراهة بقصد الامتثال او عدمه وذلك غير حاصل منه لانه
غير مصدق بالرسول فلا يتحقق الابتلاء بتكليفه ولا يجوز ان تكون الفايدة العقاب على الترك لانه لا يصلح مقصودا
للحكيم لا يليق به طلب الفعل للعقاب وثانيا بان الامتثال ممكن بعد الاسلام بان يسلم ويمتثل كالمحدث مخاطب بالصلوة
حالة الحدث فيتطهر ويصلي اجيب بانه لا مطالبة بعد الاسلام وبدون المطالبة لا يتحقق الامتثال وضعف بان هذا انما
يتاتى بعد فوات الوقت اما ما دام الوقت باقيا فهو مطالب بالاداء وثالثا بان السقوط بالاسلام لا يقتضي عدم الوجوب حالة
الكفر لتحققه فانه يجوز ان يكون الوجوب متحققا ويسقط بالاسلام فان السقوط باسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفا
اصل الوجوب كالابراء بعد وجوب الحق الثالث انه لو كان الكافر مكلفا بالفروع لوجب عليه الاداء حالة الكفر واذا لم يات
بها وجب عليه قضاء ما فات من العبادات في حالة الكفر بعد الاسلام لان القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء عند من يرى وجوب
القضاء عند الفوات لكن العلماء اجمعوا على انه لا يجب عليه قضاء ما فات منه حالة الكفر بعد الاسلام لكن المانع ان يمنع وجوب
القضاء بالامر الاول فانه يجب بامر جديد عند جماعة من اهل الاصول ونقول ايضا بان سقوط القضاء بعد الاسلام باسقاط من
له الحق باعتبار ان الاسلام يجب ما قبله لا يقتضي عدم وجوب الاداء حالة الكفر ثم اشار الى الجواب عن استدلال الخصم بالايات
فقال والايات مؤولة باطلاق العبادة في قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وارادة الايمان والمعرفة كما في قوله

تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي الا ليعرفوني ويومنوا بي ويوحدوني كذا فسره حبر الامة ابن عباس
وباطلاق الصلوة في قوله تعالى فلا صدق ولا صلى وفي قوله تعالى لم نك من المصلين وارادة الايمان ايضا فيكون معناه
فلا صدق الرسول فيما جاء به ولا امن بفرضية الصلوة ولم نك من المومنين عبر وقد جا الصلوة بمعنى الايمان كما في قوله
عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي المومنين وجواز ان يكون غير المصلين المذكورين في قوله لم نك من المصلين
غير المذكورين بقوله وكنا نكذب بيوم الدين لاشتمال النار على الصنفين اي على المكذبين الكفار وغير المكذبين الفجار
الذين تركوا الصلوة وهم مسلمون لان المجرمين في قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر يتناول الكل فيكون
المجموع قول الكل على طريق التوزيع لان المجموع قول كل واحد من المجرمين كما لو اشتمل الحبس على السارق والقاتل
والمديون فقيل لهم ما ادخلكم في الحبس فقالوا السرقة والقتل والدين وانما اولنا الايات المذكورة بما ذكر جمعا
بين ادلتنا وادلتهم فان ادلتهم دلت على دخولهم تحت الخطاب بالعبادات وفي هذا التاويل عمل بها حيث اثبتنا
العقوبة على ترك الاعتقاد بها وفيه عمل بادلتنا حيث منعنا دخولهم تحته في وجوب الاداء والعقاب بتركه وهو
اولى من العمل بادلتهم وهو اولى من العمل بادلتهم وحدها بان العقاب بمجرد الترك اذ فيه ترك العمل بادلتنا بالكلية
وفي هذا التاويل بحث لان حمل الصلوة على الايمان على خلاف الظاهر لانه حمل اللفظ على المجاز مع امكان الحمل بالحقيقة
ويمكن ان يجاب عنه بالعمل بالادلة الدالة على امتناع خطابهم بالعبادات حار قرينة على تعذر الحمل بالحقيقة وارادة
المجاز والاولى ان يقال ان الايات المذكورة دلت على المواخذة في الاخرة ونحن قايلون بانهم مخاطبون في حق المواخذة
في الاخرة فان دبانهم دافعة للنقض وخطاب الشرع في احكام الدنيا لا في احكام الاخرة واشار بقوله والشرط تابع الى جواب
الجواب عن الدليل الثالث والرابع بمنع الملازمة وهو انه لا نسلم انه لو امتنع تكليف الكافر بالفروع امتنع تكليف
المسلم بالصلوة حالة الحدث ولا نسلم ايضا انه لو امتنع تكليف الكافر بالفروع لكان اشتراط تقديم الايمان مانعا من
وجوب الصلوة فانه لا يلزم من عدم وجوب العبادات لعدم الايمان عدم وجوب الصلوة لعدم الطهارة والنية لان
الطهارة والنية شرطان تابعان للصلوة يجبان بوجوبها ويسقطان بسقوطها فيجوز تحقق وجوب الصلوة قبل وجوبهما ويجبان
بالتبعية لتوقف صحة الصلوة عليهما واما الايمان فاصل لساير العبادات وهو المقصود بالذات فلا يجوز ان يصير شرطا
تابعا في الوجوب لما هو دونه لان فيه قلب الاصول ونقض المعقول قوله المتكلمون التكليف انما هو بكسبي من فعل او
كف لا بنفي فعل من غير تلبس بضد خلافا لابي هاشم قالوا والمكلف به لكان مستدعى الحصول واستحالته لانه غير مقدور له فالتكليف به تكليف
بالمحال قال بل هو مقدور فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعا قالوا العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل ولان القدم مستمر فهو
عن السبب وفيه نظر فانه ممنوع تعلقه بالفاعل فانه المتنازع ومعنى تعلقه مع استمراره ان لا يوجد الفعل الا ان لا يوثر العدم
اختلف الاصوليون في متعلق النهي فذهب اكثر المتكلمين الى ان التكليف انما يتحقق بما يكون كسبا للعبد بان يكون
فعلا لموافقا باختياره او كف النفس عن الفعل لا نفي الفعل من غير تلبس بضده خلافا لابي هاشم وطايفة من المتكلمين
حيث ذهبوا الى ان المكلف به جاز ان يكون نفي الفعل من غير تلبس بضده وان المكلف به في النهي نفي الفعل استدل
الاكثرون وقالوا لو كلف اي العبد به اي بنفي الفعل لكان مستدعى الحصول اي مطلوب الحصول من المكلف وتصورا
وقوعه منه واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلان التكليف بالشي هو طلب حصوله من المكلف فيكون كل مكلف
به مطلوب الحصول واما بيان بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوع نفي الفعل عن المكلف لانه غير مقدور له لانه
نفي محض والمقدور يجب كونه متعلق القدرة والنفي المحض ليس كذلك واذا لم يكن مقدورا له يكون التكليف به تكليفا
بالمحال قال اي ابو هاشم في الجواب عن هذا بالمنع بانه لا نسلم بان نفي الفعل ليس بمقدور بل هو مقدور فان القادر على الزنا
قادر على تركه قطعا ولهذا يمدح عليه والانسان لا يمدح بما لا يقدر عليه وهذا لان القدرة نسبتها الى الطرفين سوا فلو لم يكن نفي الفعل

مقدورا لم يكن الفعل مقدورا قالوا اي المتكلمون في الجواب عما ذكره ابو هاشم من المنع واستدلوا على ان العدم غير مقدور بوجهين
احدهما ان العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل لان الفاعل من له الفعل اذ القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي
محض وعدم صرف وثانيهما ان عدم الفعل كان قبل قدرة العبد واستمر ونفي الى زمان وجود قدرته والمستمر مستغن عن السبب
الجديد لانه لا يفتقر الى سبب يوجده لان ايجاده تحصيل الحاصل وما ثبت قبل القدرة لا يكون اثر القدرة المتاخرة ثم ذكر المص
ان فيه نظرا اما في الاول فان قوله والنفي لا يتعلق بالفاعل هو المتنازع فيه فلا يصلح دليلا فيمنع كون الفاعل من له الفعل بل
هو من له الاثر فيكفي في طرف النفي اثره انه لم يشا فلم يفعل واما وجوب ان يفعل شيا فمصادرة على المطلوب واما الثاني فيمنع
كون العدم المستمر لا يتعلق بالفاعل لجواز تعلقه بالفاعل مع استمراره لان معنى تعلقه به مع استمراره هو ان لا يوجد الفعل
ان تركه ليستمر العدم فانه لولا تركه الفعل لما استمر العدم فكان استمرار العدم متعلقا به لتوقفه على تركه الفعل فجاز التكليف
به وليس معنى نفي الفعل ان يوثر العدم لانه كان ثابتا قبل قدرته مسالة التكليف سابق على الفعل وينقطع بعده وهل
يتعلق به حال حدوثه فاثبته الاشعري ونفاه المعتزلة وامام الحرمين وابو الحسن ان اراد ان تعلقه بالفعل لنفسه
فتعلقه به بعده لازم والاجماع بنفيه او تنجيزه فتكليف بايجاد الموجود ولعدم صحة الابتلا فينتفي فايدة التكليف وهو التخيير
او الامتحان قال مغفور بالاجماع فصح التكليف ولهم منع التكليف بما قالوه ش اتفق اهل الاصول على جواز التكليف بالفعل
قبل حدوثه سوى شذوذ من الشافعية ولكن اختلفوا في مقدار الوقت الذي يتقدم به الامر على الفعل فمنهم من قال لا يجوز تقدمه
عليه باوقات كثيرة بل لا يتقدم الا بوقت واحد ومنهم من قال يجوز تقدمه باوقات اذا كان في ذلك مصلحة للمكلف بشرط ان يكون
في جميع تلك الاوقات حاصلا مستكملا لجميع شرايط التكليف والذي اختاره القاضي انه لا يتقدم الا بوقتين الاول وقت
ورود الامر واستكماله بسماعه والثاني وقت تفهمه وحصول العلم بالمراد منه ثم المحققون منهم على ان الفعل قبل حدوثه لا يكون
مامورا به على الحقيقة لان امر الايجاب لا يتقدم على وقت الفعل والامر المتقدم انما هو اعلام للمكلف بانه سيصير مامورا
او الامر على الحقيقة انما هو الذي يتعلق بالفعل حال حدوثه ومنهم من قال هو امر على الحقيقة ايضا متعلق بالفعل تعلق الزام
لتعلقه حال وجوده على السوا واتفقوا ايضا على ان التكليف منقطع بعده اي بعد حدوث الفعل واختلفوا في انه هل
متعلق اي التكليف به اي بالفعل حال حدوثه اول زمان وجوده فيكون مامورا به وينقطع التكليف به فاثبته
الشيخ ابو الحسن الاشعري ومحققوا اصحابه وقالوا ان الامر يتعلق بالفعل حال حدوثه ونفاه المعتزلة وامام الحرمين
وقالوا ينقطع التكليف حال الحدوث ولا يكون الفعل مامورا حال حدوثه وانما يكون مامورا به قبل حدوثه قال المحققون مذهب
ابي الحسن الاشعري ضعيف لانه ان اراد الشيخ انه تعلقه اي تعلق التكليف بالفعل والامر به حال الحدوث لنفسه اي لنفس
التكليف والامر بالفعل فلا ينقطع بعده لان ما هو من مقتضيات الذات لا يزول بل يبقى ما دام الذات فيبقى التكليف بعد حدوث
الفعل لتحقق نفس التكليف بعده ايضا لكونه عبارة عن الطلب القايم بذات الامر القديم وهو باطل لانقطاع التكليف
بعد حدوث الفعل بالاجماع وهذا معنى قوله تعلقه به بعده لازم والاجماع ينفيه وان اراد الشيخ تعلقه بالفعل حال
حدوثه تنجيز التكليف يعني ان التكليف بايقاع المكلف بطريق التنجيز فهو باطل ايضا بوجهين الاول انه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال والثاني انه عدم صحة الابتلا بذلك التكليف فينتفي فايدة التكليف لان فايدة التكليف اما التخيير وهو الاتيان
بالمكلف به او الامتحان ليثاب على الفعل اذا عزم على امتثاله واعتقد وجوبه وليعاقب اذا كره الامتثال واعتقد عدم وجوبه
وهو في حال حدوثه ممتثل له قطعا فلا فايدة في تكليفه لان فايدة التكليف وهو الابتلا انما يتصور عند التردد في الفعل
والترك اما عند التحقق فلا واورد على قوله حال الحدوث محال لانه ايجاد الموجود بان الشيخ ابو الحسن الاشعري يجوز التكليف
بالمحال فلا يرد عليه ذلك وايضا هو لا يسلم انه ايجاد الموجود لانه يشترط لذلك تعدد الزمان بان يكون الفعل المكلف به قد ثبت
وجوده في زمان ثم يكلف به في الزمان الثاني لتحصيل ما كان حاصلا في الزمان الاول واما اذا اتحد زمان التكليف والوجود فلا

يكون ذلك تكليفا بتحصيل ما هو حاصل بل هو تكليف بتحصيل ما ليس بحاصل الان بالقدره المقارنه وهذا لان حال حدوث الفعل
هو خروجه من العدم الي الوجود وحال خروج الفعل من العدم الي الوجود لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما فالتكليف به
لا يكون تكليفا بايجاد الموجود وعلي تقرير التسليم فمراده بقوله لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ان التكليف بمجموع
الفعل من حيث هو مجموع لا ينقطع حال حدوثه تكليفا بايجاد الموجود لان مجموع الفعل من حيث هو لم يصير موجودا حال
حدوث اول جزء منه فيكون الابتلا صحيحا لعدم اتيان المكلف بمجموع ما كلف به فان قيل الجزء الذي وجد من الفعل انقطع
التكليف به بالضروره فيكون تعلقه بالاجزا الباقيه من الفعل لا بالمجموع اجيب بان التكليف بالذات قد يتعلق بالمجموع من
حيث هو وبالاجزا بالتبع باعتبار انه لا يتم المجموع الا بالاجزا فلا ينقطع التكليف عنه ما لم يتم المجموع لجواز ان يرد له فيتر
قبل التمام فالخصم اما ان يسلم كون المكلف به المجموع ام لا فان سلم فلا يبقي بينهما نزاع اذ لا يمكن القول بسقوط التكليف
بالمجموع عند وجود الجزء الاول منه او لم يسلم ذلك بل يقول كل جزء مكلف به واراد بانقطاعه عند الحدوث انقطاعه عن الجزء
الاول الذي وجد لا عن الباقي فيكون النزاع لفظيا لكونه عايدا الي تفسير المكلف به ثم اشار الي استدلال الشيخ بقوله قال
اي للشيخ في الاستدلال لمذهبه فان الفعل حال حدوثه مقدور للمكلف بالاجماع سوا قيل بتقدم القدره عليه كما هو مذهب
المعتزله او بمقارنتها له كما هو مذهب اهل السنه والجماعه لانه اثر القدره فيوجد واذا كان مقدورا صح التكليف به لانه
لا مانع من ذلك الا عدم القدره وقد انتفي المانع ولهم اي للمانعين من تعلق التكليف حال الحدوث منع صحة التكليف بما قالوا
من لزوم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل اولزوم ايجاد الموجود وعدم الابتلا وفايدته اي لا نسلم ان المقدور يصح التكليف
به وانه لا مانع غيره بل ما ذكروه من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفا الابتلا مانع مسئلة النيابة تجري في التكاليف
البدنيه عند المعتزله خلافا للشافعيه ومذهبنا الجواز في الماليه مطلقا والمنع في البدنيه مطلقا والجواز فيما تركب منهما
حالة العجز لنقص المال فحسب وحالة القدره قهر النفس فيمتنع وانه يختلف الحال في النفل لسعة بابه قالوا ليس
بممتنع عقلا ودليل الوقوع شرعا الحج ولئن كان قهر للنفس مرادا فليس في النيابه ما يرفع اصل التكليف والمشقه بتقدير
بذل العوض المناسب وليس المعتبر في التكليف اعلاه بل اصله ونحن قايلون بالموجب في الحج وللعوض فيه متعين ونمنع في
البدنيه بقا اصل المشقه لعدم شرعيه بذل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالماله اختلف العلما في جواز النيابه في
التكاليف الشرعيه فذهبت المعتزله الي ان النيابه لا تجري في التكاليف البدنيه كالصلوه والصوم وذهب الشافعيه
الي ان النيابه تجري فيها ومذهبنا التفصيل وهو جواز النيابه في التكاليف الماليه المحض كالزكوه والعشر والخراج مطلقا
اي حال العجز والقدره ومنع جواز النيابه في التكاليف البدنيه المحض مطلقا اي في الحالين وجواز النيابه في التكاليف
المركبه من الماليه والبدنيه حالة العجز وعدم الجواز حالة القدره كالحج الفرض فانه مركب من البدنيه كالاحرام والوقوف
والطواف والسعي والماليه من اتفاق المال في الزاد والراحله في الطريق لنا في الاستدلال علي ما ذهبنا اليه ان التكاليف
البدنيه شرعت للابتلا بقهر النفس الاماره بالسو واتعابها بتلك التكاليف حتي تنقاد للعبادات وتنزجر عن المحرمات
وهذا المقصود يختص بمن يقوم بنفسه بتلك التكاليف ولا يحصل بفعل النايب والغرض من شرع التكاليف الماليه
تنقيص المال بصرفه الي الفقرا مواساة لهم ودفعا لحوايجهم وهذا المقصود يحصل بصرفه بنفسه او بصرف
نايبه مطلقا حالة العجز والقدره وفي المركب من المالي والبدني حالة العجز يلمح اي ينظر الي جهة نقص المال
فيجوز النيابه فيه اعتبارا بسائر الماليه وحالة القدره يلمح الي جهة قهر النفس فيمتنع النيابه كساير البدنيه عملا بالجهتين
في الحالين وهذا التفصيل في الحج الفرض واما في الحج النفل فلم يختلف الحال فيه بين حال العجز والقدره حتي جازت النيابه
في الحالين لان باب النفل اوسع وشرعيته اوفر فالسهوله فيه انسب ولهذا جاز التنفل في الصلوه قاعدا مع القدره
علي القيام وراكبا مومئا مع القدره علي النزول والصلاه بالركوع والسجود ثم اشار الي دليل الشافعيه بقوله قالوا اي الشافعيه

في

في الاستدلال علي مذهبهم بانه ليس بممتنع عقلا لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته كيف وقد دل الدليل علي وقوعه
شرعا في الحج وهو دليل الجواز وهو ما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم راي شخصا احرم بالحج عن شبرمه فقال له النبي
عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال له عليه السلام حج عن نفسك ثم حج عن شبرمه وهو دليل صريح علي
جواز النيابه في الحج ولذلك يدل عليه حديث الخثعميه ثم اشار بقوله ولئن كان قهر النفس مرادا الي جواب الشافعيه عن
دليلنا وتقريره ان الابتلا بقهر النفس وان كان مرادا من التكليف بالعبادات البدنيه لكن ذلك لا يقدح في صحة النيابه
فيها لانه ليس في النيابه ما يرفع اصل التكليف والمشقه فان المشقه لازمه له بتقدير الاتيان بنفسه بقهر نفسه وهو
الغالب وبتقدير النيابه ببذل العوض للنايب بتنقيص ماله واخراج المحبوب من يده او بالتزام المنه من النايب بتبرع
بذلك واذا كان اصل المشقه متحققا امكن النيابه محصله بالمقصود غايته ان المشقه بالاتيان بنفسه اكمل ولكن المعتبر
في التكليف اصل المشقه لا اعلاها وهو متحقق في الاستنابه وهذا مناقضه علي سبيل المعارضه لانه منع المقدمه الداله
علي فوات المقصود من التكليف بالعبادات البدنيه بالنيابه وعارض في الدليل الدال عليها ثم اشار بقوله ونحن قايلون
بالموجب في الحج الي جوابنا عن استدلال الشافعيه وتقريره انا نقول بموجب ما ذكرتم من الدليل في الحج حيث جوزنا
فيه النيابه ولكن ذلك لا يفيدكم لان الكلام في التكاليف البدنيه المحض والحج من المركبه من الماليه والبدنيه والعوض
فيه معتبر اذ لا بد من الانفاق الذي هو سبب الوصول الي هذه العبادات فيقوم مقام المسبب عند العجز ولا يلزم
من وقوع النيابه فيه شرعا الجواز في العبادات البدنيه المحض وبه خرج الجواب عن دليل الوقوع ثم اجاب عن معارضتهم
المذكوره بانا نمنع في العباده البدنيه بقا اصل المشقه بالنيابه وبذل العوض لعدم شرعيه بذل العوض فيها لعدم
تعلق قصد الشارع فيها بالمال بل القصد فيها قهر النفس الاماره بالسو وكسرها وذلك لا يحصل بالنيابه قوله الاصل
الرابع في المحكوم عليه شرط التكليف العقل والفهم اتفاقا لاستحاله خطاب غير عاقل فاهم ومن له اصل الفهم دون التفاصيل
كالمجنون والصبي الغير المميز لا يخاطب لتوقف المقصود علي فهم التفاصيل والمميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود
من معرفة الله وكونه مكلفا وباعثا للرسل وان قرب من البلوغ وفهمه من الكمال الا انه وضع عنه الخطاب تخفيفا
وجعل البلوغ امارة ظهور العقل ويرد وجوب الزكوه علي من يعتقده والكون والضمان والامر بالصلوه فيجاب بتعلقها
بماله او بذمته التي بها نفس الاهليه لقبول الفهم عند البلوغ وتولي الولي الادا وهما بعد الافاقه والبلوغ وليس ذلك
من التكليف والامر بالصلوه من الولي لا الشارع بقوله مروهم ش الاصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف اتفق
جمهور الاصوليين علي ان شرط التكليف العقل والفهم وقد قال به ايضا اكثر من جوز التكليف بالمستحيل وفرقوا بين
هذا وبين التكليف بالمستحيل بان في التكليف بالمستحيل يحصل فايده التكليف وهو الاختبار والابتلا
دون هذا التكليف لان الابتلا بدون الفهم لا يصح استدل الجمهور بان التكليف خطاب وارد من الشارع بطلب تحصيل
الفعل من المكلف علي قصد الطاعه والامتثال وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال اذ لا يتصور الامتثال وقصد الطاعه
بدون الفهم فان الفعل الصادر ممن لا شعور له بالامر غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال وهو
منتف من غير عاقل فاهم ولانه لو صح لصح تكليف البهايم لاستوايهما في عدم الفهم اذ لا مانع في البهيمة الا عدم الفهم وانه
ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع التكليف ومن له اصل الفهم لاصل الخطاب وليس له فهم تفاصيله من كونه امرا
ونهيا موجبا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله تعالي وكونه واجب الطاعه ومن كون الفعل المامور به
علي صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الغير المميز فان لكل منهما اصل الفهم دون هذا التفصيل لا يخاطب ايضا لان المقصود
من التكليف كما يتوقف علي فهم اصل الخطاب يتوقف ايضا علي فهم تفاصيله وهو الفهم المجموع ما ذكرنا والصبي المميز وان
كان فهمه زايدا علي فهم غير المميز بفهم ما لا يفهمه لكن مع ذلك لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود من التكليف من ادراك

اصل رابع في المحكوم عليه

الامور التي لا تتصور التكليف بدونها من معرفة الله تعالى وكونه مكلفا لعباده بما شاء من التكاليف وكونه باعثا للرسل
للرسل اليهم ومصدقا لهم باظهار المعجزات على ايديهم وكونه متكلما ومخاطبا فلا يكلف وان قرب الى البلوغ ولم يبق بينه وبين
البلوغ الا لحظة ولحده وقرب فهمه الى الكمال وانما وضع عنه الخطاب ما لم يبلغ تخفيفا عليه لان العقل والفهم لما كانا خفيين لا اطلاع
عليهما الا باثارهما وظهورهما على التدريج ولم يكن لهما ضابط يعرفان به والاصل في مثله تعليق الحكم على امر ظاهر منضبط فجعل
البلوغ امارة ظهورهما لكونه مظنة لهما فادير التكليف عليه ووضع عنه الخطاب قبله تخفيفا ويدل عليه قوله صلى الله عليه
وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق واشار بقوله ويرد وجوب
الزكوة الى اخره الى النقض الوارد على ما ذكر والى جوابه تقرير النقض انه لو صح ما ذكرتم من ان الفهم والعقل شرط الخطاب
لما خوطب الصبي والمجنون بوجوب الزكوة عليهما عند من يعتقد وجوبها في مالهما وهو الشافعي ولما خوطبا بالمؤن
كالخراج ونفقات الزوجات والعبيد والبهائم وضمان المتلفات من المال والنفس ولما امر الصبي المميز بالصلوة
وهو في الحقيقة جواب عما استدل به من لا يشترط في التكليف فهم الخطاب وهو انه لو لم يصح التكليف بدون الفهم
لم يقع لكنه واقع في ما ذكرنا من الصور وغيرها كالسكران تقرير الجواب بان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي
او المجنون ليكون مخاطبا بادائه وانما هي متعلقة بماله او بذمته التي بها تتحقق نفس الاهلية الموجبة لقبول الفهم عند
البلوغ او الافاقة وليس ذلك اي الوجوب المذكور من باب تكليف الصبي والمجنون في شيء اي ليس في شيء من
باب خطاب التكليف حتى يرد النقض وانما هو من قبيل خطاب الوضع بجعل مالهما سببا لتعلق الزكوة وجعل ارضهما سببا
لتعلق مؤنتها عليهما وجعل افعالهما بالاتلاف سببا لتعلق الضمان بمالهما او بذمتهما واما امر الصبي المميز بالصلوة فليس من جهة
الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فامر الولي بامر الصبي بالصلوة لانه
يعرف الولي ويفهم خطابه ولا يعرف الشارع فلا يخاطب من جهته **قوله** تقسيم الاهلية وعندنا انها نوعان اهلية وجوب تعتمد
قيام الذمة وصلاحية الحكم لان الوجوب للاداء فاذا بطل بطل كما تفوت بفوات المحل فالغرامات المالية لازمة للصبي لحصول
الادا بالنائب وكذا الصلات التي تشبه المؤن كنفقة الزوجة والقرابة لا الشبيهة بالجزاء كتحمل العقل وما محض عقوبة او جزاء لا تجب
لعدم صلاحية الحكم وكذا لحقوق الله تعالى فلا يجب الايمان قبل العقل لعدم الادا ويجب بعده لانعقاد السبب دون الخطاب
بادائه وكذا العبادات البدنية والمالية اذ المقصود الابتلاء بالادا اختيارا وما ادي بالنائب ليس بطاعة لما بين ان اهلية الخطاب
لا تثبت الا بالعقل اراد تحقيق تقسيم الاهلية واهلية الانسان للشيء لغة صلاحيته لصدوره وطلبه منه وقبوله اياه
وشرعا صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعات عليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان
والاهلية عندنا على نوعين احدهما اهلية وجوب اي اهلية نفس الوجوب والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فتعتمد
شيئين احدهما قيام الذمة ووجودها وثانيهما صلاحية الحكم المطلوب بنفس الوجوب وهو الاداء عن اختيار ومعنى
اعتمادها عليهما انها لا تتحقق بدونهما اما انه لا يتحقق بدون صلاحية الحكم فلان نفس الوجوب ليس بمقصود لذاته
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الغرض الاصلي الذي هو الابتلاء والامتثال بقصد الطاعة والصبي ليس
باهل الوجوب الادا لعجزه عن فهم الخطاب وقصد الامتثال فاذا بطل اي وجوب الادا الذي هو الحكم المطلوب
من نفس الوجوب عليه بطل اي نفس الوجوب لان الشيء يبطل ببطلان حكمه المطلوب منه كيلا يصير عبثا خاليا
عن الفائدة كما يفوت لفوات محله وهو الذمة الصالحة للوجوب ولهذا لا يجوز بيع الجزء المعدوم ونكاح المحارم
لعدم المحل كما لا يجوز بيع المكاتب بدون رضاه ونكاح منكوحة الغير لعدم الحكم وهو ثبوت الملك والحل والذمة في اللغة
العهد وفي الشرع هو المحل الصالح للوجوب له وعليه والمولود عند الولادة له ذمة ولهذا اثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بشرا الولي له وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وانما سمي بالذمة لثبوته بثبوت العهد

الذي جرى بينه وبين الله تعالى يوم الميثاق الذي اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى تسمية باسم الحال على المحل فان الاية دلت على اقرارهم بالربوبية
ودل استشهاد الله تعالى عليهم على انهم مواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب لله تعالى عليهم فان الغرض من
الاستشهاد الالزام عند المطالبة وعدم تمكن المشهود عليه من امتناع الاداء فاذا كانوا مواخذين باداء الحقوق كانت
الحقوق واجبة عليهم فدل ذلك على اهلية الوجوب عليهم واستحقاق الجزاء على الامتثال والوفاء بالعهد
تفضلا منه قيل الاية دلت على ان الذرية عند اخذ الميثاق عليهم كانت لهم اهلية الخطاب ومعرفة الله تعالى
لانهم خوطبوا وعرفوا من خاطبهم وهو الله تعالى حيث اجابوا بقولهم بلى واعترفوا بالربوبية فان الاعتراف
لا يكون الا بعد فهم الخطاب ومعرفة المخاطب فعند الولادة ان بقوا على حالهم يلزم ان يكون لهم اهلية الخطاب
والمعرفة عند الولادة وليس كذلك والا لا تثبت بلا اية ثبوت الذمة لهم عند الولادة اجيب بانهم عند اخذ
الميثاق كانوا مجردين عن العلائق البدنية والعوائق الغريبة فكانوا اهلا للمعرفة والخطاب ولما ولدوا وانغمسوا
في العلائق البدنية وتعلقوا بها قصرت عقولهم لقصور الالات ولهذا جعل اصحابنا الصغر من العوارض السماوية
فلم يبق لهم اهلية المعرفة والخطاب وبقيت لهم اهلية الوجوب لهم وعليهم باصل الذمة ولما كان المقصود من نفس
الوجوب حكمه وهو الاداء انقسمت الاحكام في حق الصبي الى ما هي ثابتة له والى ما هي غير ثابتة له باعتبار انقسام الحقوق
وامكان ادائها وبانقسامها انقسم الوجوب ايضا فكل حق امكن اداؤه من الصبي يثبت اهلية وجوبه عليه فيجب
وكل حق لم يمكن اداؤه منه لم يثبت له اهلية وجوبه عليه فلا يجب فالغرامات المالية التي هي من حقوق العباد كضمان المتلفات
لازمة للصبي واجبة عليه لامكان حكمه وهو الادا بالنائب لان المقصود في حقوقهم الاموال لاحتياجهم اليها دون فعل
الاداء بالاختيار واداء المال يحتمل النيابة لحصول المقصود فوجب القول بالوجوب عليه اذا صح السبب وكذا الصلات
التي تشبه المؤن والاعواض واجبة عليه كنفقة الزوجات فانها صلة تشبه العوض وكنفقة القرابات فانها صلة تشبه المؤن
فانها مونة اليسار لا المشبه بالجزاء اي الصلات التي تشبه الجزاء لا يلزم الصبي لانه ليس من اهل الجزاء لتوقفه على اهلية
الخطاب والقصد وهي معدومة فيه وذلك مثل تحمل العقل اي الدية فانه لا يدخل في رجال العاقلة فانه صلة تشبه ان يكون
جزاء بلا تركهم حفظ القاتل عن القتل والصبي ليس باهل الحفظ فلا يجب عليه ما يجب على الجزاء بتركه وكل ما كان محض عقوبة
او جزاء كالقصاص او محض جزاء كحرمان الميراث بالقتل لا يجب على الصبي لعدم صلاحية الحكم وهو الاداء لانه ليس من
اهل العقوبة والجزاء لانه جزاء التقصير وهو لا يتصور ممن لا قصد له واندفع بهذا ما قيل ان اثبات وجوب بعض الاحكام
في حق الصبي دون البعض تخصيص العلة وهي الاهلية حيث يثبت حكمها في بعض الاشياء دون بعض لانها انما اهلية
بعض الاشياء لفقد الشرط وهو امكان الاداء او عدم التاثير لفقد الشرط لا يكون تخصيصا والحكم في حقوق الله تعالى كالحكم
ذكرنا من حقوق العباد في ان كل حق كان الصبي اهلا لادائه وجب عليه وما لا فلا لما ذكر ان المقصود من الوجوب الاداء فالوجوب
من غير اعتبار الاداء خال عن الايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة اذ الفائدة في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك
باعتبار الحكم وهو الاداء ليظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء
مبنية عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فيثبت ان الوجوب بدون الاداء غير معتبر فلا يجوز القول بثبوته شرعا فلا يجب الايمان
على الصبي قبل ان يعقل لعدم حكمه وهو الاداء عن اختيار لتوقفه على العقل اذ المعرفة لا تتصور بدونه ويجب عليه الايمان بعده اي بعد
العقل لان نفس الوجوب تتحقق بالسبب بشرط امكان الاداء وسبب وجوبه متحقق في حقه لان سببه حدث العالم وهو متحقق في حق
الجميع وله ذمة كاملة للوجوب وثبت له صلاحية الحكم بالعقل لامكان الاداء بعده فينعقد السبب في حقه موجبا لنفس الوجوب لان
الصبا لا ينافي نفس الوجوب اذ كان متضمنا لفائدة الاداء ولا يثبت الخطاب بادائه لانه منوط بكمال العقل واعتداله وذلك لا

الا بالبلوغ فلا يجب عليه اداء الايمان وان قرب الي البلوغ وهذا لان الاداء انما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد النوم والاغما وكذا
لا يجب عليه التكرار فيسقط ايضا بعذر الصبا لكن اذا اداه كان صحيحا ونفع عن الفرض لان صحته لا تتوقف علي وجوب الاداء بل
علي مشروعيته كصوم المسافر وهو في نفسه غير متنوع الي فرض ونفل ولو وقع فرضا لا يجب عليه التجديد بعد البلوغ بخلاف الصلوة
فانها متردده بين نفل وفرض فيقع نفلا ولذا لا يجب علي الصبي العبادات البدنية كالصوم والصلوة والمالية كالزكوة وان وجد محلها
وهو الذمه وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم الحكم وهو الاداء او المقصود من وجوبها في حق الله تعالي هو الابتلاء وهو انما يتحقق
بالاداء علي سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالي والصبي ليس باهل للاداء بنفسه للعجز ولا بالنائب لان ما اداه النائب ليكون
طاعة اذ الطاعة انما تتحقق بالاختيار ولا اختيار له في ذلك وهذا في البدنية ظاهر وكذا المقصود في المالية في حقوق الله تعالي
فعل الاداء بالاختيار بنفسه او بالاستنابة دون نفس المال لغني الله تعالي عن المال ولهذا لو ظفر الفقير بقدر الزكوة لا يجوز له
اخذه بغير فعل المودي وفي حقوق العباد لو ظفر رب الدين بقدر دينه يجوز له اخذه فلو وجب عليه لصار المال مقصودا
وخلا الوجوب عن فايدة الابتلا **قوله** والثاني في اهلية الاداء وهي قاصره وكامله فالاولي يعتمد قدرة قاصرة كالصبي والمعتوه فيصح
منهما الاداء كالايمان والعبادات البدنية من غير لزوم عهدة وما ينفعهم كقبول الهبة وقبضها لا ما يضره كالقرض والصدقة وان ملك
القاضي القرض عليه فلانه نفع لقدرته علي الاستخلاص والدين احفظ من العين وما يتردد بينهما كالبيع يصح براي الولي لجبر النقصان
وصح توكل المحجور من غير اذن ولا عهدة ومع الاذن تلزمه ولم يصح الوصاية لاشتماله علي ترك الاولي ولم يشرع للبالغ كما شرع الطلاق
والعتاق ولم يخيره بين الابوين لميله الي الشهوة والاختيار للولي هنا فبطل واعتبرت ردته في احكام الاخره وما لزمه من احكام الدنيا
عندهما خلافا لابي يوسف بحكمي كما اذا بعت تبعا لابويه وبالثانية يتوجه الخطاب بالاداء النوع الثاني من الاهلية اهلية
الاداء وهي علي نوعين بالاستقرا قاصرة وكاملة والاولي وهي القاصرة يعتمد قدرة قاصرة علي الاداء لا يثبت بدونها والثانية
يعتمد قدرة كاملة عليه وكمالها بامرين بفهم الخطاب وهي بالعقل وبالقدرة علي العمل بموجب الخطاب وهي بالبدن ولان
في مبدا امره خال عنهما مستعد لحدوثهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالي الي ان يبلغا درجة الكمال وهما قبل البلوغ قاصران وبعد البلوغ
قد يكون احدهما قاصرا وهي فهم الخطاب كما في المعتوه فانه قاصر الفهم وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي فالقاصرة عبارة
عن القدرتين مع نقصانهما او نقصان احديهما والكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين البالغتين الي اولي درجة الكمال وهو المراد بالاعتدال
شرعا ووقت الاعتدال يختلف في جنس البشر علي وجه متعذر الوقوف عليه لا يتحقق الا بتجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ
مقامه تيسيرا اولم يعتبر بلوغ الكمال قبله ولا احتمال النقصان بعده لانه لما اقيم السبب الظاهر للشي مقامه ادير الحكم علي السبب
وجودا وعدما لا عليه كما في السفر مع المشقة والشرع بني علي الاهلية القاصرة صحة الاداء الان في صحته نفعه بلا شائبة ضرر ولزوم
من غير لزوم عهدة دفعا للحرج المدفوع في الشرع عند قصور القدرة ثم الاحكام المبنية علي القدرة القاصرة تنقسم الي قسمين حقوق
الله تعالي وغيرها وحقوق الله تعالي ينقسم الي ثلثة اقسام الي ما هو حسن لا يحتمل عدم المشروعية بوجه كالايمان بالله تعالي
والي ما هو قبيح لا يحتمل المشروعية بوجه كالردة والي ما يحتمل المشروعية والحسن في وقت دون وقت كالصلوة والصوم
والحج وغير حقوق الله تعالي ايضا ينقسم الي ثلثة اقسام الي ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والي ما هو ضرر
محض كالطلاق والعتاق بلا مال والي ما هو متردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة ثم اشار الي تفصيلها فقال كالصبي والمعتوه يصح
منهما الايمان واداء العبادات البدنية من غير لزوم عهدة اما الايمان فيصح منه في احكام الدنيا والاخرة لوجود حقيقته بوجود التصديق
والاقرار من اهله اذ الكلام في العاقل المميز بعد وجود سببه وهو حدوث العالم فوجب القول بصحته اذ لو امتنع الحكم بصحته لكان لحجر
شرعي ولا يصح الحجر عن الايمان لكونه نفعا محضا وفيه خلاف الشافعي واما العبادات البدنية فيصح علي سبيل التطوع لانه نفع محض بحصول
الثواب في الاخره والتمرن في الدنيا فلا يشق عليه عند الوجوب بلا لزوم عهدة حتي لا يجب عليه المضي عند الشروع ولا القضا عند الافساد
تحقيقا عليه كما في تطوع المظنون بخلاف العبادات المالية كالزكوة حيث لا يصح الاداء منه لانه اضرار به في العاجل بنقصان ماله فالقيام

به

127

به ولانه لما ثبت اصل وجوبها في حقه كان اداؤها تبرعا محضا بالمال وهو ليس باهل التبرعات المالية وقوله من غير لزوم عهده يرجع
الي القسمين لا بالعبادات وحدها وكذا يصح من الصبي ما ينفعه نفعا محضا من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وقبضهما لانهما عن
العهده مع محض النفع لا ما يضره اي لا يصح منه ما هو ضرر محض كالهبة والصدقة والقرض والطلاق والعتاق لان الصبي محل المرحمة
والله تعالي ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه ما هو من المضار واشار بقوله وان ملك القاضي القرض عليه الي الجواب عما يقال لو
كان القرض ضررا محضا لما ملكه القاضي ايضا كما لا يملكه الولي والوصي له ولا يتهم نظر به تقرير الجواب ان اقراض القاضي ماله
نفع محض لان القاضي قادر علي استخلاصه من المديون بعلمه من غير احتياج الي بينة لعموم ولايته فيكون الدين احفظ من العين
لانه مصون عن التلف والظاهر ان القاضي لا يقرض الا المليء والعين في معرض التوي باسباب كثيرة فكان نفعا محضا فيملكه
القاضي دون غيره لعجزه عن الاستخلاص وما يتردد بين النفع والضرر كالبيع فانه نافع ان كان رابحا وضار ان كان خاسرا فيصح منه
براي الولي اي يتوقف علي اجازته لان الصبي اهل لحكم هذا النوع بمباشرة الولي حتي يستحكم من ملك الثمن والاجرة والمهر
عند مباشرة الولي له دون الولي والولي متمكن منه اذا كان فيه مصلحة والمانع من صحته من الصبي احتمال الضرر لقصور رايه
فاذا انضم اليه راي الولي يكمل ذلك النقصان به واندفع ذلك الاحتمال فصار نفعا محضا بل الجواز بمباشرته انفع وهو حصول
الربح مع تصحيح عبارته وزيادة دربته وتوسع طريق حصول الربح وهو انفع من حصول الربح بطريق واحد وهو مباشرة الولي
وصح توكله اي قبول وكالة غيره من غير اذن الولي لان صحته نفع محض اذ فيه تصحيح عبارته وفيه تمييز عن ساير الحيوانات واثبات
خاصية الانسان التي هي من اشرف الكمالات وهو البيان الذي من الله تعالي به علي الانسان بقوله علمه البيان وفيه اهتداؤ
الي التصرفات ومعرفة منافعها ومضارها بالتجربة وما هو نفع محض يصح بدون اجازة الولي ولكن لا يكون عليه عهدة من لزوم
الاحكام المتعلقة بالعقد الذي باشره كتسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها عليه ضررا له فلا يثبت بالاهلية
القاصرة وتوكله مع اذن الولي صحيح وتلزمه العهدة لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزومها والحكم الاول
متفرع علي ان النافع المحض يصح بدون اجازة الولي والثاني متفرع علي ان المتردد بين النفع والضرر يصح باجازته ولم يصح ايضا
الصبي لكونه ضررا لاشتماله علي ترك ما هو اولي له وهو التوريث لانه نفع للمورث بدليل شرعه في حق الصبي بالاجماع ولو كان
ضررا لما شرع في حقه ولانه نقل ملكه الي اقاربه عند استغنائه عنه والاقربون اولي بالمعروف لكونه صلة الرحم والوصية
ليست كذلك والي الاشارة بقوله صلي الله عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة اي فقراء يتكففون الناس
اي يمدون اكفهم سايلين قيل ان النبي عليه السلام انما قال ذلك لسعد حين اراد ان يوصي بجميع ماله فاذن له بالثلث فلو
اوصي الصبي بالثلث او اقل فقد جمع بين التوريث والوصية فكان اولي اجيب بان الوصية من المضار لانه ترك الاولي للمرء فلا يكون
جامعا بين الفضيلتين ولا وجه بالاعتبار بوصية سعد لانه من المنافع المحضة في حقه اذ المكلف لا يخلو عن تقصير في امور الدين
لانه مغرور باملة مقصر في عمله فلم يكن له بد من التدارك في اخرعمره واما الصبي فغير موصوف بالتقصير فلا حاجة الي التدارك فكان
التوريث في حقه افضل واشار بقوله ولم يشرع الي اخره الي الجواب عما يقال لو كان الايصاء من المضار لما شرع في حق البالغ لان الضار غير
مشروع تقرير الجواب انها في حقه ليست من المضار لما ذكرنا ولين كان من المضار فيجوز ان يشرع في حقه لكمال اهليته كما شرع في حقه الطلاق
والعتاق والهبة والصدقة والصبي ليس كذلك والواو في قوله ولين شرع الي اخره للحال وكان الاولي ان يقول وان شرع بان الوصية لا
الصبي لا يملك ما يتردد بين النفع والضرر بنفسه لا يخير الصبي بين ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما وهو ابن سبع لان اختياره احدهما
دائر بين النفع والضرر لاحتمال ان يكون النفع فيما يختاره دون غيره ويحتمل العكس بل الغالب ان يكون فيما يختاره ضرر في حقه لان
الغالب من حاله الميل الي الشهوة واللعب فيختار من عنده اللهو لا من يؤدبه ويسدده ولا يصير ذلك باختيار الولي لانه محل
المنازعة بينه وبين امه فلا يقبل قوله للتهمة واعتبرت ردة الصبي في احكام الاخرة بالاتفاق حتي يستحق العقاب لان
سعادة الاخرة تابعة للاعتقاد ولا يتحقق بدون الايمان وقد فات الايمان بالردة فيفوت سعادة الاخرة ولا تعدم

في ذلك لو نحو انها مرّ الكما لو تكلم في صلوته وجامع في حجه فانه يفسد بذلك صلوته وحجه لا بانه يجانبا فيهما وان كان فسادهما ضررا
وهذا لان الاعتقاد امر حقيقي فاذا اعتقد الله حقيقه لا يجعل العادم وجعل عفوا في حكم الاخره لان دخول الجنه مع اعتقاد الكفر خلاف
النص والعقل بخلاف الامور الاعتباريه الشرعيه فانه يمكن ان لا يعتبرها الشارع في حقه لقصور اهليته وفي اعتبار ردته في احكام
الدنيا خلاف فعند ابي حنيفه ومحمد يعتبر في احكام الدنيا ايضا حتى بانت منه امراته المسلمه وحرم من الميراث من المسلم وهو استحسان
وعند ابي يوسف والشافعي لا يعتبر في احكام الدنيا وهو القياس لان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كالطلاق والعتاق
ولانه لو صح ارتداده لوجب قتله بعد البلوغ مرتدا واللازم منتف فانه لا يقتل بالاجماع بل يجبر على الاسلام وجه الاستحسان ان
الصبي بمنزله البالغ في حق الرده لان اعتبار الرده في حق البالغ لوجودها منه حقيقه وكونها محظوره لا لكونها مشروعه في اجتماع
مشروعيتها في شيء من الاحوال وقد وجدت من الصبي العاقل وهي محظوره في حقه ايضا لامتناع عدم محظورتها في وقت من الاوقات
وفي شخص من الاشخاص فيجب اعتبارها ولا يجوز العفو عنها لانه لا يسقط حكمها بعد البلوغ بشيء من الاعذار فلا يسقط ايضا بعذر الصبي
وما يلزم الصبي من احكام الدنيا من حرمان الميراث ووقوع الفرقه بينه وبين زوجته المسلمه انما هو امر حكمي لازم لضروره الحكم بصحه
الارتداد على طريق الضمن والتبعيه لا لكونه مقصودا من الحكم بصحه ارتداده بان يكون الحكم بصحه الارتداد لاجل ثبوتها فلم يصح العفو
عن مثل هذا الامر العظيم الذي هو قبيح لذاته لا يحتمل العفو بوجه لاجل لزوم هذه الاحكام وان كانت مضار لان المضار تثبت
في حقه ضمنا لا قصدا كما تثبت ارتداده تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وان كانا لا يعلمان التصرفات الضاره الدنيويه قصدا
وانما لا يقتل لان اختلاف العلما في صحه اسلامه في الصغر صار شبهه في اسقاط القتل لا لعدم اعتبار ارتداده ولهذا لو قتله
انسان بعد البلوغ او قبله لا يغرم شيا لان من ضروره صحه ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمراة لا تقتل
بردتها وهذا لان القتل ليس من احكام عين الرده ومن لوازمها بل هو جزا المحاربه وهو ليس من اهل المحاربه فلا يقتل كالمراه وبلا اهليه الا انه
وهي الاهليه الكامله ببلوغ القدرتين اولى درجات الكمال كما مر يتوجه الخطاب الى العبد بالادا لتحقق الشرط وهو كمال الفهم والعقل
واليه الاشاره بقوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم والمراد برفع القلم الحساب والمواخذه وهو انما يكون بعد لزوم الادا
فدل على عدم الرفع بعد الغايه **قوله** تفريع السكران والغافل قيل لا يخاطبان لانهما اسوا حالا من الصبي المميز وخرج لزوم الضمان
عليهما وقدر ونفوذ الطلاق في قول ووجوب الحدود من باب ما ثبت بخطاب الوضع واورد لا تقربوا الصلوه وانتم سكارى
تكليف ولحيب نهي عن السكر وقت اراده الصلاة كقولك لا تمت وانت ظالم والخطاب اذ كان زمن الحل فواضح او التحريم حمل
على خطاب المنتشي الباب العقل باعتبار ما يؤول اليه ويجب الثاني بل جمعا بين الادله وقلنا السكر من مباح كالمكره على الشرب
والمضطر سكر ما اضطر اليه او بدواء بمنزله الاغما يمنع صحه الطلاق والعتاق ومن حرام لا ينافي الخطاب للايه ولا يصح ورود في
حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فبعين وقت السكر فلم يبطل به شي من الاهليه ويصح عباراته وينافي
القصد فلا يصح لكونه استحسانا ولا صح اسلامه كالمكره ويلزم اقراره بالقصاص ويلزم لا اذا باشر سببه وكذا لحد القذف
لعدم صحه الرجوع فيه من جحاود لا له والسكر لا يزيل اصل العقل لانه سرور يغلبه فان كان بعصبيه لم يعدر او
عباح تن لما بين ان الصبي ليس بمخاطب لعدم فهم الخطاب فرع عليه حكم السكران والغافل عما كلف
بان لا يعلم بذلك فقال السكران والغافل قيل لا يخاطبان اي بالاحكام حاله السكر والغفله لانهما اسوا حالا من
الصبي في تلك الحاله فيما يرجع الى فهم الخطاب لان الصبي المميز متمكن من الفهم وان كان قاصرا وهما لا يفهمان
اصلا فاذا لم يكن الصبي مخاطبا لا يكونان مخاطبين بالطريق الاولى ثم اشار الى الجواب عما يرد نقضا على عدم
خطابهما فقال وخرج لزوم الضمان عليهما اي على السكران والغافل بفعلهما اذا اتلفا مالا او نفسا خطا فانه
مر في بحث الصبي والمجنون وهو ان وجوب الضمان عليهما بالاتلاف لا يدل على كونهما مخاطبين لان ذلك من
باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف كما ذكرنا في وجوب الضمان على الصبي وكذا نفوذ طلاق السكران ووجوب الحد عليه

بالزنا والسرقه وكذا وجوب القصاص عليه بمباشره القتل في حال السكر ليس من باب خطاب التكليف بل مما ثبت بخطاب
الوضع فانه اخبار بجعل التلفظ بالطلاق علامه وسببا لوقوعه وجعل القتل والزنا علامه لوجوب القصاص والحد عليه
لا خطابا له بذلك كما جعل دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوه ورويه الهلال سببا وعلامه لوجوب الصوم وانما قال
ونفوذ الطلاق في قول لان في نفوذ طلاق السكران قولين وانما يحتاج الى الجواب على تقدير الوقوع واشار بقوله واورد الى السوال
الوارد على السكران غير مخاطب تقريره ان قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى دل بتقريره على ان الخطاب بالنهي عن
الصلوه متوجه عليهم حاله السكران الواو للحال بالاتفاق فلو لم يكن اهلا للخطاب لما خوطب به واشار بقوله واجيب الى الجواب
عنه وهو ان ظاهر هذه الايه وان كان يوهم التكليف بنهي السكران عن الصلوه حاله السكر فليس كذلك بل الايه والله اعلم
المراد منها النهي عن السكر للصاحي وقت اراده الصلوه دون النهي عن قربان الصلوه وقت السكر فكان التقدير والله
اعلم لا تسكروا اذا اردتم الصلوه بالافراط في الشرب فتاتي وقت الصلوه وانتم سكارى كقولك للظالم لا تمت وانت ظالم
فان المراد منه النهي عن الظلم وقت الموت لا النهي عن الموت حاله الظلم لانه ليس في وسعه فكانك قلت لا تظلم فتموت
على الظلم باستمراره ثم اشار بقوله والخطاب ان كان في زمن الحل الى الجواب عما يرد على قوله ان المراد بالايه النهي عن السكر
وقت الصلوه وهو ان صاحب هذا التاويل قائل بمفهوم الشرط ومفهومه يدل على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلوه وهو
ليس بصحيح فان السكر حرام منهي عنه في جميع الاوقات تقرير الجواب ان هذا الخطاب ان كان واردا في زمن حل شرب الخمر في
ابتدا الاسلام فالتاويل المذكور واضح لان مفهومه بان لان السكر في غير وقت الصلوه حينئذ لم يكن منهيا عنه وهذا ليس
بصحيح لان السكر حرام في الاديان كلها في جميع الاوقات وانما المباح قبل التحريم ما دون السكر وان كان الخطاب واردا في زمن تحريم
الخمر بعد نسخ الحل فالخطاب محمول على خطاب المنتشي وهو الذي ظهرت فيه مبادي انتشا او الطرب مع ثبات اصل عقله وانما
سمي سكرانا باعتبار ما يؤول اليه غالبا بطريق المجاز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا قيل يمنع من هذا التاويل قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون فان للمنتشي علما بما يقول اجيب بان معنى قوله حتى تعلموا
ما تقولون حتى تكامل فهم الفهم والعقل اذ هو غير ثابت حاله الانتشا فانه يمنع التثبت على العقل ويخل بالخضوع ومحا
الاركان وصحه الحروف كما ينبغي وان كان اصل العقل والفهم حاصلين وهذا كما يقال لمن يكون غضبانا لا تفعل حتى تعلم
اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت وانما وجب المصير الى هذا التاويل جمعا بين الادله وهي هذه الايه الداله على جواز
خطابه وما ذكر من الدليل المانع من التكليف حال عدم الفهم فان بالتاويل المذكور حصل العمل بالايه بحملها على المفهوم المجازي وكذا
بالدليل المذكور ولو حملت الايه على ظاهرها يبطل العمل بالدليل المذكور بالكليه والجمع بين الادله باقصى الامكان
قيل قوله والخطاب ان كان في زمن الحل فواضح ليس بواضح اذ الكلام ليس في الحل والحرمه وانما الكلام في ان السكر هل
يسلب الاهليه ام لا ولو فرضنا ان هذا النهي في ابتدا الاسلام حيث لم يكن الشرب حراما لا يلزم منه ان لا يكون الفهم شرطا في
الخطاب وجوابه يعرف بالتامل فيما مر من البحث على المفهوم فانه انما ذكره لذلك لا لما ذكره السائل ولما كانت هذه المباحث
منقوله من الاحكام وهو غير مطابق لمذهبنا في التفصيل اشار الى ان المذهب بقوله وقلنا الى اخره وحاصله ان السكر نوعان
سكر من مباح وسكر من محظور فان كان السكر من مباح كسكر المكره على شرب الخمر والمضطر الى شرب الخمر لدفع العطش
او اساغه اللقمه والسكر من شرب دوا كالبنج والافيون بقول طبيب حاذق عدل فهذا السكر بمنزله الاغما يمنع صحه الطلاق
والعتاق وساير التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وان كان السكر من حرام كشرب الخمر
طابعا بلا ضروره والمطبوخ ادنى طبخ والمنصف ونحوها لم يكن منافيا للخطاب بل خطابه متحقق للايه وهي
قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ووجه التمسك به انه لا يصح ورود هذا الخطاب
في حال الصحو اذ لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافه الخطاب الى وقت بطلان اهليته فتعين

ان يكون ورده حالة السكر فدل على ان السكر ليس ينافي الخطاب وان السكران مخاطب وهذا البحث ينافي ما ذكره اولا من وجوب
التاويل المذكور جمعا بين الادلة واذا لم يكن السكر منافيا للخطاب لم يبطل به شي من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر
لا يؤثر في العقل بالاعدام فيصح تصرفاته قولا وفعلا ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشرا والتزويج والتزوج
والاقراض والاستقراض وغيرها ويلزم احكام الشرع كلها كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها لانه مخاطب كالصاحي
لبقا الاهلية للخطاب لكنه ينافي قصد القلب والاعتقاد فلا يصح كفره استحسانا حتى لم تبن امراته لان الردة مبنية على القصد
بجحود ما ادخله في الاسلام ونحن نعلم انه غير قاصد لما يقوله ولهذا لا يذكره بعد الصحو فان الامر الذي يكون بالقصد
لا ينبني خصوصا المعتقدات فلا يكون لسانه معبرا عما في القلب فيجعل كانه لم ينطق بشي كما لو جرى على لسان الصاحي
كلمة الكفر من غير قصد وكان القياس ان يصح كفره وتبين منه امراته كما قاله ابو يوسف لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله
وتصرفاته لكن الاستحسان ما ذكرنا وصح اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره والسكر وان كان
دليل الرجوع باعتبار ان السكران لا يثبت على شي وعادته الرجوع عما يقول لكن الاسلام لا يقبل الرجوع ويلزم اقرار
السكران بالقصاص حتى يقتص منه بعد ذلك وكذا لو باشر سبب القصاص حالة السكر يقتص منه ولا يمنع السكر عن ذلك وكذا
لو اقر بحد القذف او باشر سببه وجب عليه الحد ولا يجعل السكر الذي هو دليل الرجوع رجوعا عن الاقرار لانه لا يقبل الرجوع
عن الاقرار بها صريحا فدليل الرجوع اولى لان حق العبد فيهما غالب بخلاف اقراره بمباشرة الحدود الخالصة لله تعالى كحد الزنا
والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فانه لا يوخذ باقراره حالة السكر بها لان الرجوع عن الاقرار بها صحيح فاقيم السكر
الذي هو دليل الرجوع مقامه لكن لو باشر اسبابها في حالة السكر يواخذ به لانه لا مرد لها لوجودها معاينة ثم ذكر دليلا على
كون السكران اهلا للخطاب وهو ان السكر لا يزيل اصل العقل لانه سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع
عن استعمال العقل والعمل بموجبه مع بقايه فيكون اهلا للخطاب ثم اشار بقوله فان كان بمعصية ابقيد الجواب عما يقال ان
السكر وان لم يزل العقل لكنه موجب العجز عن فهم الخطاب كالنوم والاغما فكان ينبغي ان يسقط عنه الخطاب او يتاخر الى زمان
الصحو كالنايم والمغمي عليه تقرير الجواب انه لما كان اصل العقل قايما وعجزه عن الاستعمال والفهم لعارض فان كان بآفة سماوية
او بمباشرة امر مباح صلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه دفعا للحرج لعدم التقصير منه اما اذا كان مكتسبا بسبب هو معصية
فلم يصلح عذرا في ذلك فان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف فجعلت القدرة قايمة زجرا عليه واعتبارا انه كان في وسعه دفع السكر عن
نفسه بالامتناع عن تعاطي اسبابه فبقي التكليف متوجها عليه في حق الاثم اورد بان خطاب من لا يفهم مخالف للنص والعقل لا يليق
بالحكيم والحد كاف للزجر اجيب بان الفهم ثابت تقديرا لقيام اصل العقل والعجز عن استعماله بمباشرة للمعصية فجعل قايما
عليه كما بعد النصاب المستهلك قايما في حق وجوب الزكوة مع انها لا تجب الا بقدرة ميسرة والحد للزجر الظاهر وهذا للباطن كرد
الشهادة مع الجلد في حد القذف وتجوزنا الخطاب على القدرة التقديرية كان علم المخاطب بالخطاب من شرايط التكليف كالعقل والفهم
ثم العلم التقديري كاف لتوجه الخطاب وهو الشيوع في دار الاسلام حتى لو اسلم الذمي ولم يعلم بالواجبات توجه الخطاب بها لوجود
العلم تقديرا فان الدار دار العلم بخلاف الحربي اذا اسلم قيل يجب حمل الاية على المنتشي كما مر وهو ان كان مجازا فهو اولى من تخصيص
عموم الكتاب اجيب بانا لا نسلم ان المجاز اولى من التخصيص بل الامر بالعكس كما عرف في موضعه قيل لما جعل السكر المحظور
عذرا في الردة جاز جعله عذرا في غيرها بل اولى فلا يتم الجواب اجيب بانا لا نسلم انه جعل عذرا في الحكم بالردة حتى يجعل
عذرا في غيرها لان الردة انما لم تصح لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لجعله عذرا فيها وفي ساير التصرفات كالطلاق والعتاق
وجد الركن من اهله في محله فوجب القول بصحتها قيل لما اعتبر ارتداد الصبي العاقل وتبعيته مع كونه مظنة المرحمة فاعتبار ارتداد
السكران وهو جان اولى اجيب بان ركن الارتداد وهو تبدل الاعتقاد فات في السكران دون الصبي فلا يلزم من عدم اعتباره
فيه عدم اعتباره في الصبي قوله مسلة من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد التنجيز بل تعلق الطلب القديم

بالفعل

بالفعل من المعدوم حال وجوده وتهيئه للفهم وهو المختار والا لم يكن الامر ازليا ومن ضرورته التعلق بالغير ومن لم يقل به قال الامر
والنهي والخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه اجيب بانه محل النزاع وانما هو استبعاد وقد حمل ابن سعيد على ان قال بقدم القدر
المشترك وحدوث كونه امرا ونهيا وخبرا واجيب بانها انواعه ولا وجود للجنس بدون نوع قالوا لو كانت قديمة لزم تعدد
الكلام وهو واحد واجيبوا بان التعدد في التعلقات فلا يستلزم تعددا وجوديا هذه المسلة من اغمض مسايل الاصوليين فلابد
من تقديم مقدمة عليها فنقول اجمع العلما على ان الله تعالى متكلم لكن اختلفوا في معنى كونه متكلما فقال اهل السنة والجماعة كلامه
معنى قديم قايم بذاته تعالى وهو صفة من صفاته ليس من جنس الحروف والاصوات بل هي دلالات عليه وهو كلام واحد لا تعدد
فيه متعلق بجميع متعلقاته كعلمه وقدرته وارادته المتعلقة بالمعلومات والمقدورات والمرادات وهم القايلون بالكلام النفسي
ثم اختلفوا في وصف كلامه تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء وخطابا فقال الجمهور منهم انه موصوف
في الازل بجميع ذلك وقال عبد الله ابن سعيد والقلانسي وطايفة منهم ان كلامه تعالى في الازل لم يكن امرا ونهيا وخبرا واستخبارا
ونداء وخطابا فقال الجمهور منهم انه موصوف في الازل بجميع ذلك وقال عبد الله ابن سعيد بل هذه الصفات حادثة للكلام
القديم بعد خلق المكلفين ووجود شرايط التكليف فيهم واما غيرهم من ساير الطوايف فقد انكروا الكلام النفساني الذي اثبتنا
وقالوا لا معنى للكلام الا هذه الحروف والاصوات ثم اختلفوا فقالت المعتزلة معنى كونه متكلما انه خلق الكلام الذي هو
الحروف والاصوات في جسم من الاجسام لاستحالة قيام الحروف بذاته تعالى وقالت الحشوية ان الله تعالى متكلم بحروف واصوات
قديمة قايمة بذاته واستيفا الكلام على جميع هذه المذاهب وتعاريفها موضعه علم الكلام اذا عرفت هذا فاعلم ان جمهور القايلين
بالكلام النفساني واستحالة التكليف حالة العدم بالكلام اللساني فازال المصنف ذلك الانكار وقال من قال ان الامر يتعلق
بالمعدوم كالجمهور لم يرد به تنجيز التكليف حالة العدم بالخلاف بكون المعدوم مكلفا باتيان الفعل المامور به حال العدم فان
ذلك لا يقول من له ادنى عقل بل اراد به التعلق العقلي العلمي وهو تعلق الطلب القديم القايم بذات الله تعالى بالفعل
من المعدوم الذي في علمه الازلي انه سيوجد وتهيا للفهم بعد شرايط التكليف فاذا وجد وتهيا لفهم التكليف صار مكلفا بذلك
الطلب القديم من غير تجدد طلب اخر كما ان الواحد منا يصير مامورا بامر النبي صلى الله عليه وسلم بعد استجماع شرايط التكليف
مع كونه معدوما حال الصدور للاوامر من الرسول عليه السلام ولا استحالة في ذلك في الشاهد ايضا فان الوالد يقوم في ذاته طلب
الاشتغال بالعلم من الولد بتقدير وجوده وتهيئه لذلك وهذا المذهب هو المختار لان الامر لو لم يتعلق بالمعدوم بالمعنى
المذكور لم يكن الامر ازليا واللازم منتف بالملزوم كذلك واشار الى بيان الملازمة بقوله ومن ضرورته التعلق بالغير يعني من ضرورة
الامر متحققا فيه ضرورة انتفا الشي بانتفا الجز او اللازم فلا يكون الامر ازليا بل يكون حادثا اما بيان بطلان اللازم فلما التعلق
بالغير وهو المامور به لانه عبارة عن طلب مخصوص فلابد له من التعلق بالغير فيكون التعلق بالغير جزء الامر او لازمه فلا يمكن
وجوده بدونه فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل ضرورة كون المكلف معدوما فيه واذا لم يكن التعلق
حاصلا في الازل لم يكن الامر متحققا فيه ضرورة انتفا الجز واللازم فلا يكون الامر ازليا بل يكون حادثا اما بيان بطلان اللازم فلما
ثبت بالبراهين القاطعة المذكورة في علم الكلام ان كلامه تعالى قديم ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومنه امر ونهي وخبر
وغيرها ومن لم يقل به اي بتعلق الامر بالمعدوم كالمعتزلة قال مستدلا على عدم جوازه بان الامر والنهي والخبر كل منها محتاج في الوجود
الى متعلق موجود لوجود الامر والنهي والخبر بغير مامور ومنهي ومخبر محال لانه سفه فانه بمنزلة الجالس في البيت
وحده وهو يقول يا غانم قم ويا سالم لا تذهب ولما كان قبيحا والقايل له يعد سفيها كان وقوع ذلك من الحكيم العالم على الاطلاق
محالا امتناعا لمقتضى الحكمة اجيب عنه بانه ان اردتم بان الامر محتاج الى متعلق موجود في الجملة اعم من ان يكون موجودا في الخارج
او في العلم فهو مسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر بالمعدوم ان لا يكون موجودا في العلم فان المعدوم الذي تعلق الامر به موجود في
علم الله تعالى لكونه عالما بالجزئيات والكليات في الازل فلا يكون تصور الامر منه بدون متعلق موجود في الخارج سفها عن مقتضى

الحكم لكونه موجودا في العلم وان اريد انه محتاج الى متعلق موجود في الخارج فهو ممنوع لانه محل النزاع غاية ما ذكرتموه من عدم تعلق الامر
بدون متعلق موجود في الخارج مجرد استبعاد في محل النزاع وانه لا يجدي نفعا لانه لا يقتضي الاحالة وقد حمل ذلك الاستبعاد عبد الله
ابن سعيد من الاشاعرة لصعوبة هذا الاشكال وقوة شبهة المعتزلة على ان قال بان الامر المشترك بين الامر والنهي والخبر
قديم وهو الكلام النفسي لا يوصف في الازل بشيء من هذه الاقسام وانما يتصف بهذه الاقسام فيما لا يزال فاعترف بقدم الكلام النفسي
وحدوث هذه الاقسام وغيرها من التراكيب ورام بذلك الجمع بين المذهبين ليندفع الاستبعاد المذكور وجعل هذه الامور اعراضا للكلام
حادثة ولا يلزم من حدوثها حدوث الامر المشترك الذي هو القديم وبقية اهل السنة والجماعة لم يرتضوا هذا المذهب ولهذا بواعن
كلامه بان هذه الاقسام حادثة انواع لجنس الكلام ولا وجود للجنس الا في ضمن نوع من انواعه فيستحيل وجود الكلام بدون هذه
الاقسام فمتى كانت هذه الاقسام حادثة لزم من ذلك حدوث الكلام القديم الذي هو القدر المشترك لان حدوث الموقوف
عليه يستلزم حدوث الموقوف فلا يكون الكلام ازليا وفساده ظاهر قيل لابن سعيد ان يمنع كونها انواعه بل عوارض بحسب
التعلق بالمامور والمنهي بعد وجودهما ويجوز خلوه عن التعلق في الازل ولا يجعل التعلق من حقيقته فلا يلزم حينئذ حدوثه
بحدوث تعلقه واجيب بان تحقق الكلام بدون هذه الانواع غير معقول فانا نجزم ان المعقول من الكلام داخل في حقيقته
هذه الامور وهذه الانواع حقيقة له لا عوارض له بعد وجوده ثم اشار بقوله قالوا الى دليل اخر للنافين من تعلق
الامر بالمعدوم توجيهه لو كانت هذه الاقسام قديمة لزم تعدد كلامه تعالى في الازل لضرورة كونها انواعا له واللازم منتف لان الاتفاق
واقع على ان كلامه تعالى في الازل واحد لا تعدد فيه وكون الواحد كثيرا محال اجيبوا عن دليلهم بان التعدد الواقع في كلامه انما هو باعتبار
تعلقاته لا باعتبار ذاته والتعدد باعتبار تعلقاته لا يوجب تعدد وجودي لان التعلق امر اعتباري نسبي لا وجود له في الخارج كما هو
مبرهن في علم الكلام وحاصله ان اريد بالتعدد الذي جعلتموه لازما التعدد الوجودي لا التعدد بحسب المتعلقات مع وحدة
الذات فالملازمة ممنوعة وان اريد به تعددا اعتباريا باعتبار تعدد المتعلقات مع وحدة الذات فنفي اللازم ممنوع لان الاتفاق
واقع على ان التعدد الوجودي غير حاصل في الازل اما اذا قلنا ان الكلام الازلي في نفسه واحد وهو كونه خبرا ويختلف العبارة فتارة
يكون امرا باعتبار تعلقه بفعل استحق فاعله المدح وتاركه الذم سمي امرا وتارة يكون نهيا باعتبار تعلقه بفعل استحق فاعله الذم وتاركه
المدح سمي نهيا وهو في نفسه واحد فهو ممكن ونزل ذلك منزلة تعدد المعلومات فانها متعددة باعتبار تعدد تعلق العلم بها لا انها
متعددة موجودة في نفس الامر وكذا الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وانما تعدد تعلقه والوصف واحد
قيل الجواب بان التعدد اعتباري ضعيف لان الخصم يقول النزاع ليس واقعا في الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي تعددا
وجوديا بل النزاع في الامر والنهي والخبر الموجودة في الخارج وهو يقتضي التعدد الوجودي بلا نفاق فالحق في دفع هذا الاشكال
ان يقال كون كلامه واحدا وهو مع وحدته امر ونهي وخبر واستخبار ونداء ذكره الشهرستاني في نهاية الاقدام فانه يدفع الاشكال
عن هذا الموضع حيث قال المشهور من مذهب الاشعري ان كلام الله صفة واحدة ومخصوص وصفها حد خاص وكونه امرا
ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء خواص ولوازم لتلك الصفة كما ان علمه صفة واحدة ولها لوازم مختلفة فكما لا يجب تعدد
العلم بتعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد التعلقات فيكون هذه الامور اوصافا للكلام لا اقساما له وان
كانت معانيها مختلفة موجودة فلا يلزم التعدد الوجودي في نفس الكلام بل في اوصافه وليس بمستنكر **قوله** مسئلة يصح
التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ولصحة التكليف عند المكلف عالما بالتكليف قبل الموت ونفاه المعتزلة والاتفاق
على الصحة اذا جهل كامر السيد عبده بفعل ما غدا مع جهله بنفاذه لنا لولم يصح لم يعص احد لان شرط الفعل ارادة قديمة او
حادثة والعاصي ليس مريدا للطاعة على القولين وهو مامور بها حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى وايضا لم يعلم تكليف لان
بقاء المكلف شرط وهو غير معلوم قبله فلا يكون المكلف به معلوما قبله ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما فان فرض
زمانه متسعا بحيث يعلم التمكن نقلنا الكلام الى اجزاء ذلك الوقت كالمضيق والتكليف معلوم اجماعا اختلف اهل الاصول

في

في صحة التكليف بالمشروط بشرط غير واقع وقت الفعل الذي علم الامر بانتفاء شرط وقوعه عند حلول وقته كما اذا علم الله تعالى ان زيدا
سيموت غدا فهل يصح ان يكلفه بالصوم غدا مع ان وقوع الصوم منه مشروط بالحياة وانتفاء الحياة التي هي شرط في الصوم معلوم
لله تعالى فقال الجمهور ان التكليف بمثل ذلك صحيح والحق صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند المكلف بالفعل
والترك عالما بالتكليف قبل حلول الوقت فيعلم انه مامور ومنهي قبل حلول وقت الفعل المامور به والمنهي عنه وانما كان علمه بكونه
تكليفا به قبل الوقت معللا بصحة هذا التكليف لانه لو لم يصح هذا التكليف لا يمكن المكلف من العلم بكونه مكلفا به قبل حلول
وقت الفعل المكلف به لان علمه بكونه مكلفا موقوف على علمه بتحقق شرط صحة التكليف وهو حصوله في ذلك الوقت وذلك لا يحصل
الا عند حلول الوقت فلا يعلم قبله لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط ونفاه المعتزلة حيث قالوا لا يصح التكليف بما علم
الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ووافقهم على ذلك امام الحرمين ومدار الخلاف على ان فائدة التكليف الامتثال فقط والابتلاء
فان قيل بالاول لم يصح والاصح والاتفاق على الصحة اذا جهل اي اتفق الاصوليون على صحة التكليف اذا جهل الامر بانتفاء شرط
وقوعه من المكلف في وقته كما لو قال السيد لعبده خط هذا الثوب غدا فانه يصح مع ان خياطة العبد غدا مشروط ببقاء العبد
الى الغد وهو مجهول للمولى واشار بقوله لنا الى الاستدلال على ما اختاره وذلك بوجهين احدهما لو لم يصح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف عند وقته لم يعص احد من المكلفين بترك شيء من الواجب واللازم منتف فكذا الملزوم
اما الملازمة فلان شرط وقوع الفعل احدى الارادتين بناء على المذهبين اما ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب
اهل السنة فان جميع الافعال عندهم واقعة بارادة الله واما ارادة حادثة وهي ارادة العبد الفاعل كما هو مذهب المعتزلة فعند
ترك المكلف الفعل انتفت الارادتان فانتفى شرط من شروط الوقوع اما انتفاء ارادة الله تعالى فظاهر ولهذا تركه المصنف
لان الله لو كان مريدا لوقوعه لوقع اذ لا تخلف المراد عن ارادته واما انتفاء ارادة العبد فلان العاصي ليس مريد الطاعة اذا
تركها على القولين اما على قول اهل السنة فلان افعاله واقعة بارادة الله دون ارادته واما على قول المعتزلة فلانه لو اراد الطاعة
لاوقعها وقد علم الله تعالى عدم الارادتين فيكون عالما بعدم الشرط فلو لم يكن مامورا بالطاعة حال عدم الشرط لم يكن عاصيا
عند عدم الارادة لان العصيان لا يتحقق الا بترك ما كلف باتيانه فاذا انتفى التكليف بانتفاء شرط فلا معصية اصلا فلا يوجد عاص واما
انتفاء اللازم فبالاجماع وهو من ضرورات الدين وثانيهما لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم وجود تكليف
ابدا واللازم منتف اجماعا لكون التكليف معلوما بالضرورة فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لم يعلم فاما ان يعلم قبل الاتيان
بالفعل المكلف به او معه او بعده لعدم حالة اخرى لا جائز ان يعلم قبله لان بقاء المكلف الى وقت الاتيان بالفعل شرط لوقوع
التكليف على ذلك التقدير وتحقق هذا الشرط غير معلوم قبل وقت الفعل لان احدا من المكلفين لا يعلم استمرار حياته ودوام
قدرته الى وقت الشرط والتردد والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط والشك مضاد للعلم فلا يجامعه فلا يكون التكليف
معلوما قبل الفعل واليه اشار بقوله فلا يكون المكلف به معلوما والظاهر انه وقع الغلط من الناسخ وكان الاصل فلا يكون
التكليف به معلوما لانه هو اللازم ولا حاجة الى بيان ان المكلف به غير معلوم ولذا لا يجوز ان يعلم مع الاتيان به ولا بعده لانقطاع
التكليف في هاتين الحالتين اما بعده فبالاتفاق واما معه ففي زعمكم وتسليم الخصم من اقوى الادلة ولذا كان التكليف منقطعا
فيهما لا يكون وقوعه معلوما فيهما لان العلم لا يكون على خلاف الواقع وفيه نظر لان حالة الفعل وبعده انما لا يعلم وقوع التكليف
فيهما لانقطاعه انه لا يعلم فيهما وقوع التكليف اصلا لجواز ان يعلم فيهما وقوع التكليف قبلهما بان كان قبلهما مشكوكا للشك
في تحقق شرطه وبعدهما يصير معلوما للعلم بتحقق الشرط المذكور واشار بقوله فان فرض زمانه متسعا الى الجواب عن
سؤال يرد على الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم تكليف اصلا لجواز ان يعلم قبل
وقوعه بان نفرض زمان الفعل المكلف به متسعا كالواجب الموسع وحينئذ اذا انقضى من الوقت المتسع المقدار الذي يكفي
من الفعل الواجب ولم يات به بعد فقد علم المكلف وقوع التكليف بالفعل اذ حينئذ تحقق شرطه وهو التمكن من الفعل علا

المضيق فانه لا يعلم انه متمكن الا بعد انقضا الوقت تقرير الجواب ان نقال حينئذ بنقل الكلام الى اجزا ذلك الوقت الموسع ونفرض زمنا زمنا بان نجزيه الى اجزا كل جزو يكون مساويا للفعل كالواجب المضيق ونردد في كل جزو بان نقول بالنسبة الى كل جزو التكليف لم يعلم قبل ذلك الجزو الجواز ان لا يبقى المكلف بصفة التكليف في الجزو الاخر فلا ياثم بالترك فلا تكليف ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما فلا يعلم اصلا ولكن التكليف معلوم بالاجماع **قوله** واستدل القاضي بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن فان البالغ العاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي وهما مع عدم الامر والنهي محال المعتزله لو صح لم يكن الامكان شرطا في التكليف لان الفعل بدون شرط محال فالتكليف به تكليف به قلنا الامكان الذي هو شرط التكليف ان ياتي الفعل عادة عند اجتماع شرايط في وقته وهو قايم واما الذي هو شرط الوقوع ففيه النزاع فانا نعتبر الامر بدون الامتثال على ان ذلك لازم في جهل الامر فانه لو صح لم يكن العمل بالامكان شرطا قالوا لو صح لصح مع علم المامور بانتفا الشرط اعتبارا بالامر والجامع كونه غير متصور الحصول قلنا الفرق بانتفا فايدة التكليف هاهنا وبقاؤه ثم وهو الاختبار بظهور البشر والكراهه ومما سبب الثواب والعقاب ٥ استدل القاضي على المذهب المختار وهو صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه بدليل اخر فقال قد تحقق اجماع السلف قبل ظهور المخالف على تحقق الوجوب والتحريم قبل تمكن المكلف من الفعل الواجب والمحرم كانهم اجمعوا على ان كل عاقل بالغ مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل مجي اوقاتها وقبل تمكن المكلف من الفعل المامور به والمنهي عنه لجواز ظهور انتفا شرط الوقوع عند الوقت وهما اي الوجوب والتحريم او المامور والمنهي مع عدم الامر والنهي محال فاجماعهم هذا دل على صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه احتجت المعتزله على مذهبهم بوجهين الاول لو صح اي التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته لم يكن الامكان اي امكان الفعل المكلف به شرطا في التكليف به واللازم منتف بالاتفاق لما عرفته ان الامكان شرط في التكليف في مسله استحاله تكليف المحال فلذ الملزوم لما للملازمه فلان الفعل بدون شرط المحال والا لم يكن الشرط شرطا واذا كان محالا فلو كلف العبد بالفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته كان تكليفا بالمحال فلم يكن الامكان شرطا في التكليف واشار بقوله الى الجواب عن دليل المعتزله بوجهين احدهما نقض تفصيلي والاخر نقض اجمالي اما التفصيلي فهو ان الامكان الذي هو شرط صحة التكليف الامكان العادي بان يكون الفعل مما ياتي فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرايطه والامكان بهذا المعنى قايم في الفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه وامتناعه بسبب انتفا شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان يعني انا اردت باشتراط الامكان الامكان الذاتي فالملازمه ممنوعه فانا لا نسلم انه لو صح التكليف المذكور لا يكون الامكان الذاتي شرطا في صحة التكليف والفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه ليس بممتنع لذاته بل لاجل انتفا شرطه وهو لا ينافي الامكان الذاتي بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل هو الذي امتناعه بسبب انتفا شرط وقوعه وهو الامكان العقلي فان اريد هذا الامكان الوقوعي فالملازمه مسلمه لكن بطلان اللازم ممنوع فان كون هذا الامكان الذي هو شرط الوقوع هو محل النزاع في كونه شرطا لصحة التكليف فان عندنا هذا الامكان شرط للامتثال وليس بشرط في صحة التكليف لان هذا الامكان انما يشترط في التكليف لو كان الغرض من التكليف الامتثال وهو ممنوع عندنا فانا نعتبر الامر بدون الامتثال بل الابتلا لان الامر لا يقتضي حصول المامور به واما النقض الاجمالي فاشار اليه بقوله على ان ذلك لازم في جهل الامر وقد اتفقنا على جواز التكليف فيه كما ذكرنا في الشاهد في حق المولى بامر عبده بخياطة ثوب غدا يعني ما ذكرتم من الدليل لازم في جهل الامر وجار فيه فلو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لما امكنت المعاوضه بما في جهل الامر لكن هذا الدليل بعينه ياتي فيه بان نقال لو صح التكليف بما جهل الامر انتفا شرط وقوعه فانه غير عالم بوجود الشرط عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف واللازم باطل لما عرفت بيان الملازمه ان مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفا شرط وقوعه فانه غير عالم بوجود الشرط واذا لم يكن الامكان شرطا لم يكن العلم بالامكان شرطا واشار بقوله قالوا الى دليل ثان للمعتزله وهو انه لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته لصح التكليف مع علم المامور بانتفا شرط وقوعه في وقته اعتبارا اي قياسا للمامور بالامر والجامع بينهما كون المكلف به غير متصور الحصول اي غير ممكن الحصول

شرط

شرط في الصورتين او الجامع كون عدم حصول المكلف به معلوما في الصورتين يعني لا مانع من الصحة بتقدير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع لكن اللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم اشار الى الجواب بقوله قلنا اي لا نسلم انه لو صح مع علم الامر لصح مع علم المامور لتحقق الفرق بينهما وهو انتفا فايدة التكليف هاهنا اي في صورة ما لو علم المامور بانتفا شرط وقوعه وبقا فايدة التكليف به اي فيما لو علم الامر بانتفا شرط الوقوع وذلك لان فايدة التكليف هو اما الامتثال والعزم عليه واذا علم المامور عدم وقوع الفعل يمتنع الامتثال منه ولم يعزم عليه فلا تطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور ففي فايدة التكليف وهو الابتلا والاختبار بظهور البشر والكراهه في العزم وتركه ومما سببا الثواب والعقاب وحاصل الجواب انا لا نسلم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل هنا مانع اخر وهو انتفا فايدة التكليف مع علم المامور به بانتفا الشرط وهو الابتلا بخلاف ما لو جهل هو وعلم الامر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به والكراهه له **قوله** فرع فعلى هذا من واقع في رمضان ثم مات وجبت الكفاره وجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله حيضها فيه ومن قال ان شرعت في صوم او صلوة ولجبتين فطال الوقت شرع ثم مات في اثنايها طلقت خلافا للمعتزله ه لما بين الاصل المذكور فرع عليه فروعا فقال فعلى هذا اي بنا على ما مهدنا من الاصل وهو صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته من واقع اي جامع في رمضان متعمدا او افسد صومه ثم مات في اثنا النهار وجبت عليه الكفارة في اصح القولين للشافعي لانه افسد صوما واجبا عليه بادراك سببه وان علم الامر وهو الله تعالى انتفا شرط وقوعه وهو بقاوه الى اخر النهار وهو لا يقدح في صحة التكليف وعلى القول الاخر لا يجب وهو مذهب اصحابنا بنا ايضا لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه لوجود القاطع للاتمام صار شبهه في سقوط الكفاره كاعتراض السفر والحيض ولذا لا يجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه لوجوبه عليها بادراك سببه وعدم منع انتفا الشرط عن ذلك وكذا لو قال الرجل ان شرعت في صوم او صلوة واجبين فامراته طالق ثم شرع فيهما ثم مات في اثنايها تطلق امراته لتحقق الشرط لكونهما واجبين عليه وقت الشروع وان علم الله تعالى بانتفا شرط وقوعهما لما مر خلافا للمعتزله في هذه الفروع بنا على اصلهم المذكور **قوله** فصل ويعترض على الاهليه امور سماويه واخر مكتسبه فمن السماويه الجنون والقياس ان يسقط الوجوب لعدم القدره على الاداء والاستحسان في غير الممتد الحاقه بالنوم لعدم الحرج والممتد في الصوم باستغراق الشهر وفي الزكاه بالحول عند محمد وباكثره عند ابي يوسف وهذا مختص بالعارض عنده واما عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر وجب قضا ما مضى عند محمد خلافا له ولا ينافي الضمان لا لاهليه الحكم فكان سببا للحجر في الاقوال واتمامه صحيح تبعا لا قصدا لعدم ركنه ويسقط به ما يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق والحدود لما بين الاهليه واقسامها واحكامها شرع فيما يتفرع عليها اذان ببيان العوارض التي تعترض عليها فتغيرها عن حالها والاعتراض مشتق من العروض يقال عرض له كذا واعترض عليه اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه ومنه سمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وكذا السوال الوارد على الدليل اعتراضا لمنعه الدليل من اثبات حكمه وكذا الامور التي تغير الاحكام عوارض لما مع اهليه الوجوب او الاداء عن ترتب الاحكام عليها على ما كانت فبعضها يزيل اهليه الوجوب كالموت وبعضها اهليه الاداء كالنوم والاغما وبعضها يغير بعض الاحكام مع بقا اصل الاهليه للوجوب والاداء كالسفر كما سيجي تفصيلها ان شا الله تعالى ثم الامور المعترضه على قسمين احدهما سماويه اي ما ثبت من جهة الشارع بلا اختيار العباد فلاجل هذا نسبت الى السما بمعنى انها خارجه عن قدرتهم نازله من السما بغير اختيارهم وارادتهم وثانيهما مكتسبه حاصله باختيارهم وكسبهم وقدمت السماويه لظهورها في العوارض لخروجها عن الاختيار وشدة تاثيرها في تغيير الاحكام فمن العوارض السماويه الجنون وهو معنى يوجب انعدام اثار العقل وتعطيل افعاله من الاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الضار والنافع والخير والشر بسبب خلل في دماغه من غير ضعف في سائر اعضايه لا يرجى زواله الا بتسلط فلا ينتقض بالسكر والاغما فانهما لا يزيلان العقل ليوجبان العجز عن استعماله ويرجى زوالهما بسهوله والقياس يقتضي ان يسقط بالجنون نفس الوجوب في جميع العبادات لعدم قدرة المجنون على الاداء لتوقفه على النيه وقصد القلب وعند عدم القدره على الاداء لا يثبت نفس الوجوب لما عرفت ان المقصود منه الاداء فيفوت بفوات مقصوده والاستحسان في الجنون اذا لم يكن ممتدا الحاقه بالنوم والاغما لعدم الحرج لانه كالاغما والنوم في كونه من العوارض وقد الحقا بالعدم في حق كل عبادة لا يودي

الجاريا على المكلف الى الحرج بعد زوال الجنون وجب القضا عند فوات الادا بمنزلة الفوايت بغير عذر فكذا الجنون اذا لم يمتد يلحق بهما
في هذا الحكم والجامع كون كل واحد منهما عارضا زال قبل الامتداد الموجب للحرج وهذا لانه لو تحقق الوجوب على المجنون يجتمع عليه ولجبات
حالة الجنون لعدم امكانه الادا في تلك الحالة مع ولجبات حالة الافاقة فتكثر الواجبات فيحرج في الادا لكثرتها فيسقط كما سقط
قضا الصلوات عن الحايض ولما لم يكن للكثرة حد مخصوص يمكن ضبطه اعتبر الادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت الا في
الصلوة فان وقتها قصير فاعتبر كثرتها بدخولها في حد التكرار وحد امتداده في الصوم باستغراقه شهر رمضان وهذا يقتضي
انه لو افاق في جزء منه ليلا او نهارا وجب عليه القضا وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو افاق في اول ليلة من رمضان
فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لم يجب عليه القضا قيل هو الصحيح لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون
والافاقة فيه سوا وكذا لو افاق في ليلة من رمضان ثم اصبح مجنونا ولو افاق في وقت النية في نهار رمضان وجب عليه القضا
وحد الامتداد في الزكوة باستغراق الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة وهو المروي
عن ابي يوسف في الامالي لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداد
في حق الزكوة باكثر السنة لان وقتها الحول وهو مديد جدا فاعتبر اكثرها تحقيقا وتيسيرا على الناس ولم يتعرض المصنف للامتداد
في الصلوة وهو دخولها في حد التكرار باعتبار الساعات كما هو مذهب ابي حنيفة وابي يوسف او بصيرورتها ستا كما هو المروي
عن محمد وغيره الاختلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول العصر لا يجب عليه
القضا عندهما لدخول الوقت في حد التكرار لزيادته على يوم وليلة وهو سبب الواجب فيقام مقامه تيسيرا على المكلف باسقاط
الواجب عنه وان بطل الواجب نفسه في حد التكرار ومحمد اعتبر نفس الواجب اعتبارا للحقيقة وهذا اي ما ذكرنا من القياس
والاستحسان في الجنون مخصوص بالعارضي منه وهو الذي تعرض للانسان بعد بلوغه عاقلا عنده اي عند ابي يوسف واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فحكمه كالصبا عنده ولا فرق عند محمد بين الجنون الاصلي والعارضي حتى لو بلغ الصبي مجنونا ثم افاق في بعض الشهر
وجب عليه قضا ما مضى من الشهر عند محمد لانه لما لم يستوعب الشهر فيكون في حكم العدم كالجنون العارضي اذا لم يستوعب
الشهر لعدم الفرق بينهما عنده خلافا لابي يوسف حيث لا يجب عليه قضا ما مضى لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عنده والجنون لا ينافي
الضمان فولي المجنون يضمن الافعال في الاموال على الحال حتى لو اتلف شيا يجب عليه الضمان لانه اهل لحكم الضمان وهو ثبوت
الملك له في المضمون ولهذا ثبت له الملك بسائر الاسباب كالارث وغيره وله اهلية الوجوب ايضا لانها تثبت بالذمة وهي متحققة
له فيكون اهلا للوجوب لكنه يسقط فيما لا يمكن ادا وه لعدم القابلية واذا كانت اهلية الوجوب ثابتة له كان الجنون سببا للحجر فيما
يتوقف على العقل لزوال العقل كالصبي يحجر في الاقوال وهدرت عبارته لا يلحقها اسقاط ما جازه الولي ايضا لان الحجر عن الاقوال ممكن
شرعا لاعتبارها بالشرع بخلاف الافعال لانها امور توجد حسا لا مرد لها ليس اعتبارها بالشرع فلا يمكن الحجر عنها شرعا واعتاق
المجنون صحيح تبعا لابويه كايمان الصبي ولا يصح ايمانه قصدا لعدم تحقق ركن الايمان وهو التصديق منه لتوقفه على العقل
وانما قال لعدم ركنه ليعلم انه ليس بطريق الحجر لان الايمان نفع محض فلا يصح الحجر عنه ويسقط به اي بالجنون كل ما يحتمل السقوط
كالطلاق والعتاق وغيرهما لكونهما من المضار المحضة وكذا الحدود والكفارات تسقط بجلالتها تسقط بشبهة تولد من اعذار كالجنون
المزيل للعقل اولى واذا ثبت اسلامه تبعا لابويه بان بلغ مجنونا واسلم ابواه ثبت ارتداده ايضا تبعا لارتدادهما ان لحقا
الكفار وان كان غير بالغ في حقه لكن الاسلام الثابت تبعا لهما يزول بزوال ما يتبعه اذ لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة
لعدم تحققه منه كما بينا اما لو لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار لزوال تبعية الا
بوين فيظهر تبعية الدار ولو بلغ عاقلا مسلما ثم جن واسلم قبل البلوغ ثم جن لم يصر مرتدا بتبعية الابوين لانه صار اصلا
في الايمان ولا يصير تبعا بعد **قوله** ومنها الصغر وكان عارضيا لعدم الدخول في مفهوم الانسان وهو كالجنون في اوله عند
التمييز يسقط به ما يسقط عن التابع ويصح منه وله ما خلا عن عهدة ولم يحرم عن الارث بالقتل وان حرم بالرق والكفر لمنافاة الرق

اهليه

اهلية الارث والكفر اهلية الولاية فليس الحرمان فيهما جزاء اي من العوارض السماوية الصغر وانما عد من العوارض مع كونه حقيقيا
اصليا لعدم دخوله في حقيقة الانسان ولهذا قد يخلو الانسان عنه كادم وحوا وهو اي الصغر في اوله قبل التمييز بمنزلة المجنون
فيسقط به عن الصغير ما يسقط بالجنون عن المجنون كالعبادات باسرها ولا يصح شيء من تصرفاته ولا يصح ايمانه ولا التكليف
به ولا تغيير مطلقا لعدم عقله وتمييزه فكان ادنى حالا من المجنون لانه قد يكون له تمييز وعند التمييز اي اذا ترقى الصغير
عن اول درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل والتمييز بين المنافع والمضار ولم يكمل بالبلوغ يسقط به
اي بالصغر عن الصغير ما يسقط عن البالغ اي ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود
والكفارات لانه وان حصل له بالتمييز نوع اهلية لكن الصبا عذر لنقصان العقل معه وعدم بلوغه غاية الاعتدال فسقط عنه
ما يحتمل السقوط بالاعذار لعدم الخطاب مع وجود الاسباب الموجبة كانها لم توجد في حقه شرعا ولكن لا يسقط عنه ما لا
يحتمل السقوط بعذر كفرضية الايمان لدوام سببه وعدم قابليته للتغير ولكن يوضع عنه الخطاب للعذر مع بقاء نفس
الوجوب حتى لو اتى به كان فرضا لا نفلا ويصح منه وله اي يصح من الصبي مباشرته بنفسه وللصبي مباشرة غيره لاجله ما خلا عن
عهدة اي كل تصرف يكون خاليا عن ضرر بان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة ويوضع عنه كل تصرف فيه عهدة ومواخذة
لان الصبا مظنة المرحمة طبعا وشرعا فجعل سببا لاسقاط كل ما فيه ضرر يحتمل السقوط والعفو عنه بخلاف الردة فانها لا تحتمل
العفو ولاجل ان الصبا سبب للعفو عما يحتمل العفو لم يحرم الصبي عن الارث بالقتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن
ميراثه لان موجب القتل مما يسقط بالعفو وباعذار اخر فيسقط بعذر الصبا ايضا ويجعل كانه ما تحقق انه ولان الحرمان عن
الميراث عقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا لها المقصورة في الجناية بخلاف الدية فانها انما تجب بعصمة المحل والصبا لا ينافي عصمته وهو
اهل لوجوب المال عليه لامكان الادا من الولي نيابة واشار بقوله وان حرم بالرق والكفر الى الجواب عما يقال لما كان منقوض
بحرمانه عن الميراث بالرق والكفر فانه عقوبة ايضا وتقرير الجواب انه انما حرم عن الارث بالرق لان الرقيق ليس باهل للارث لمنافاة
الرق اهلية الارث لانه خلافة المالك والرقيق ليس باهل للملك لانه في توريث الاجنبي لثبوت الملك فيه لمولاه ابتدا لعدم اهليته للملك
وكذا حرم عن الارث بالكفر لان الكافر ليس باهل للارث عن المسلم لانه مبني على الولاية بدليل قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه
السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني والكافر ليس له اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا واذا كان الحرمان لعدم الاهلية لا يكون عقوبة فليس اي الحرمان عن الميراث فيهما اي في الرقيق والكافر جزاء على فعلهما
بل لعدم الاهلية **قوله** ومنها العته وحكم المعتوه كالصبي المميز لا يلزمه عهدة ويضمن الاموال لعصمة المحل والجنون وان كان يشاكل
الصبا لكن الزوج اذا امراته المجنون اذا اسلمت عرض على ابويه فان اسلم احدهما والا فرق بينهما ولا يعرض عليه لعدم صحة الادا وابو
لان زواله موهوم وفي الصبي يوخر الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا والمعتوه كالصبي المميز لا يفترقان في صحة ادا الاسلام ناب
من العوارض السماوية العته بعد البلوغ وهو افة توجب الخلل في العقل مع تفاصيله فيصير المعتوه مختلط الكلام فيشبه بعض كلام
كلام العقلا وبعضه كلام المجانين ولذا سائر اموره وله شبه بالصبا كالجنون لكن الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
ولذا لا الحد في الاحكام والعته يشبه اخر احوال الصبا لوجود اصل العقل فيهما مع تمكن خلل فيه فلذا جعل حكم المعتوه كحكم الصبي
المميز حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلامه وتوكيله ببيع مال غيره وطلاق
منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح جميع ذلك من الصبي المميز لكن العته يمنع العهدة فلا يلزمه اي
لا يلزم المعتوه عهدة اي ما فيه مضرة ومواخذة مما يحتمل السقوط فلا تلزمه العبادات باسرها والحدود ولا يطالب المعتوه في
الوكالة بالبيع والشرى بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق زوجة نفسه ولا اعتاق
عبد نفسه وان كان باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار كالصبي ويضمن اي المعتوه
الاموال التي استهلكها كما يضمنها الصبي لان وجوب الضمان شرع لعصمة المحل المستهلك جبرا له وكون المستهلك معتوها

لانا في عصمة المحل لان عصمته باسمه لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وحاجته باقية لا تزول بعذر الصبا والعته
والمراد من العهدة المتعلقة عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو في الشرع لانه حق العبد المحتاج اليه لا في
حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلا وهو يتوقف على كمال العقل والقدرة وهو مفقود في الصبي والعته فلا يجب
عليهما حقوق الله تعالى ثم اشار الى الفرق بين الجنون وبين احوال الصبي فقال والجنون وان كان كاول احوال الصبا في عامة
الاحكام لكن بينهما فرق وهو ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ابويه في الحال فان اسلم احدهما يثبت اسلام المجنون
ايضا تبعا له ويبقى النكاح على حاله والا يعني وان لم يسلم احدهما فرق بينهما اي بين المجنون وامراته المسلمة ولا يعرض الاسلام على
المجنون لعدم القابل اذ لا يصح الاسلام منه لتوقفه على العقل ولا يوخر عرض الاسلام الى ان يعقل المجنون لان زوال الجنون
امر موهوم يحتمل الزوال وعدمه وعلى تقدير احتمال الزوال يحتمل الامتداد وليس له حد معين يترقب وفي تاخير العرض
ابطال حق المراة والاضرار بها بخلاف الصبي اذا اسلمت امراته وطلبت الفرقة فانه لا يفرق بينهما بل يترك على حاله ويوخر الفرقة الى
ان يعقل ولا يجب عرض الاسلام على ابويه في الحال لان الصغر حق الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس
في ترك الفرقة الى التاخير ضرر للسن بزوال الصبا فان عقل الصبي في اوانه معهود وعلى ذلك اجرى الله تعالى عادته فكان
التاخير اولى من الفرقة في الحال فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم بقي النكاح بينهما والا فرق بينهما وانما صح عرض الاسلام
على الصبي وان لم يكن مخاطبا باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى ونحو العبادة ووجوب العرض هنا
لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الابانة فلا يوخر حق المراة
الى البلوغ كذا في شرح الجامع وبهذا تبين ان قول المصنف وفي الصبي يوخر الى البلوغ للسن بزوال الصبا غير موافق لما ذكره في
شرح الجامع ~~وبهذا تبين ان قول المصنف وفي الصبي~~ والمعتوه كالصبي في صحة اداء الاسلام لا يفترقان فيه فكذا لا يفترقان في
وجوب العرض فاذا اسلمت امراة المعتوه يجب العرض عليه في الحال كما يجب على الصبي المميز لصحة الاسلام منهما **قوله** ومنها
النسيان وهو عذر في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه كالصوم والذبح لعروضه من جهته دون حقوق العباد لحاجتهم والحق
بالمنصوص عليه غيره للتوقف في غلبة الوجود فسلام الناسي غير قاطع الصلاة بخلاف كلامه للغلبة في الاول دون الثاني اي من العوارض
السماوية النسيان وهو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة فقوله جهل الانسان بما كان يعلمه
كالجنس واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النوم والاغما فانهما يمنعان الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة
مما كان يعلمه قبلهما وبقوله لا بافة عن الجنون فانه ايضا جهل الانسان بما كان يعلمه قبله مع كونه ذاكرا امورا كثيرة لكنه
بافة في الدماغ وقوله ضرورة قيد لقوله لجهل الانسان لا لقوله يعلمه كيلا يخرج عن التعريف نسيان الامور المكتسبة فان النسيان
كما يقع في المعلومات الضرورية يقع في المكتسبة ايضا والحق انه من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف بحسب المعنى فان كل عاقل
يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش والنسيان لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لبقاء الاهلية فانه لا يخل بها ولا بعد
في ايجاب الحقوق على الناسي حرج عليه حتى يمتنع الوجوب عليه لاجله فان الانسان لا ينسى غالبا عبادات متوالية حتى يوجب
في حد التكرار فيحرج في القضا فصار كالنوم لكنه مع هذا جعل عذرا في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه اي في ذلك الحق
كالصوم فان النسيان فيه غالب لان وقته وقت الاكل والشرب في غالب العادة والطبع بسبب الامتناع عنهما وحصول
الجوع والعطش به يدعوا اليهما وليس لحاله مذكر عنعه عنهما فيغلب فيه النسيان لان النفس اذا توجهت
الى شي ومالت اليه تنسى غيره عادة وكذا نسيان التسمية في حالة الذبح غالب لان الذبح ازهاق روح فيوجب خوفا وهيبة
حال الشروع لنفور الطبع عنه ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس حتى صار من كان لا يطعم قصابا لم يالف الحيوان فتكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة وانما جعل النسيان عذرا في حق الله تعالى عند غلبة وقوعه فيه لعروضه اي من جهة الله
تعالى الحدوثه بصيغة من غير اختيار العبد فيه فصلح عذرا وسببا للعفو لانه من جهة صاحب الحق فجعل كان الفعل لم يوجد منه فبقي

من العلم صح

الصوم على حاله واليه الاشارة بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وجعلت التسمية المتروكة بالنسيان
كالقائمة فتحل الذبيحة وانما كانت التسمية على الذبيحة من حقوق الله تعالى لان الحل الثابت عند وجودها والحرمة عند عدمها
وهما من حقوق الله تعالى دون حقوق العباد اي النسيان جعل عذرا في حق الله تعالى كما ذكرنا ولم يجعل عذرا في حقوق العباد
وسببا للعفو فيها حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوقهم محترمة لحاجتهم اليها للبقا واقامة التكاليف
وبالنسيان لا تبطل هذه الحرمة فيكون عليه الضمان باقيا مع النسيان واما حقوق الله فللابتلا لانه تعالى غني عن العالمين
غير محتاج الى افعالنا والابتلا لا يتحقق مع العجز بعدم العلم بالنسيان فيجوز ان يجعل عذرا في سقوط وجوب حقوق الله
تعالى فيما يغلب وجوده فيها ولا يلحق بالمنصوص عليه اي بالنسيان المنصوص عليه وهو النسيان في الصوم والذبيحة
غيره اي النسيان الذي هو غير منصوص عليه كنسيان المحرم والمعتكف والمصلي في مباشرة ما يفسد الاحرام والاعتكاف
والصلوة ناسيا لتحقق التوقف بينهما في غلبة الوجود فان النسيان في المنصوص عليه غالب الوقوع لما ذكرنا من كون النهار
محل المفطرات وكون الطبع داعيا اليها وكون الذبح مما يوجب شغل النفس عن الذكر بخلاف النسيان في هذه الامور فانه
ليس بغالب لوجود هيئة مذكرة منها مانعة عن وقوع النسيان فيها فلم يلحق بالمنصوص عليه في جعله عذرا لعدم الجامع لفوات
شرط الالحاق وهو المساواة فعلى هذا الاصل سلام الناسي في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة غير قاطع للصلوة بخلاف
كلامه اي كلام الناسي في الصلوة في اي ركن كان فانه قاطع للصلوة للغلبة في الاول اي لغلبة النسيان في سلام الناسي في القعدة
لان القعدة محل السلام فليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكون عذرا كما في الصوم دون الثاني وهو الكلام في
الصلوة لان النسيان ليس بغالب فيه لوجود هيئة مذكرة للصلوة مانعة عن التكلم لان الصلوة ليست محل الكلام فلا يكون عذرا
قوله ومنها النوم وهو ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقا اصله فيبطل به ما ينبني عليه كالطلاق والعتاق والاسلام
والردة والقراءة في والكلام فيها والقهقهة في الاصح والاغما مثله لكن يرد عليه بانه مزيل للقوة اصلا كالتراقي انه من حيث هو
حدث بخلاف النوم وبانه في الصلوة نادر فامتنع البنا واعتبر امتداده في الصلوة خاصة بان يزيد على يوم وليلة دون الزكوة والصوم
ولم يعتبر في النوم واعتبر في الجنون لغلبته فيه وندرته في النوم وتوسطه في الاغما اي من العوارض السماوية النوم وهو
فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها وتمنعه عن استعمال عقله مع
قيامه وهذا ليس حدا للنوم لصدقه على الاغما لكنه حكم من احكامه وعبارة الاطبا النوم سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة
محصورة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضا وهو اي النوم ينافي الاختيار لان الاختيار لا يتحقق الا باستعمال العقل والنوم
مستلزم للعجز عن استعمال العقل مع بقا اصله وهو مستلزم لعدم الاختيار فيكون منافيا له اذ الملزوم منافي لنقيض اللازم لامتناع
الاجتماع معه واذا كان منافيا للاختيار فيبطل به اي بالنوم ما ينبني على الاختيار من العبارات كالطلاق والعتاق والاسلام والردة
والقراءة في الصلوة والكلام والقهقهة فيها فلا يقع طلاقه ولا عتاقه ولا يصح اسلامه ولا ردته ولا قراءته في الصلوة فلا يتادى الفرض
بها ولا يفسد كلامه الصلوة وكذا لا تفسد قهقهته الصلوة ولا يكون حدثا لان هذه الامور كلها مبناها على الاختيار وقد فات
الاختيار بالنوم وقوله في الاصح متعلق بالمسايل الثلث التي هي القراءة في الصلاة والكلام والقهقهة فيها وهذا مختار
المصنف وفخر الاسلام وجماعة اخرى لان النوم يبطل حكم الكلام لضرورته مع النوم كالحان الطيور لصدوره لا عن اختيار
واذا بطل حكم الكلام لا يعتد قراءته ولم تبطل الصلوة بالقهقهة كما لا يبطل بالكلام لان البطلان بها باعتبار معنى الكلام فيها ولا ينقض
بها الوضوء لزوال معنى الجناية عنها بالنوم وذكر في النوادر ان قراءة النايم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق
الصلاة كذا في الذخيرة وذكر في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان النايم اذا تكلم في الصلوة تفسد صلوته من غير ذكر خلاف وفي
النوازل اذا تكلم في الصلاة نايما تفسد صلوته وهو المختار واما اذا قهقه النايم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد وقال الحاكم
ابو محمد تفسد صلوته وتكون حدثا لان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث بالنص ولا فرق في الاحداث بين النوم

واليقظه الا يرى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوه في اليقظه وتفسد صلوته لان النائم فيهما كالمستيقظ وهذا اختيار المتاخرين احتياطا لذا في المغني ونقل عن ابي حنيفه انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته فيتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوي والاغما مثله اي مثل النوم في العجز عن استعمال القوي وهو فتور يزيل القوي ويعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقه وخرج بقوله يزيل القوي النوم فاذا كان مثله فلا ينافي اهليه الوجوب بل ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل فلا يصح عبادات للعجز عليه فيما ذكرنا من الاحكام لكونها مبنيه على الاختيار لكن الاغما يزيد على النوم في الفتور بانه مزيل للقوه اصلا والنوم ليس بمزيل لها بل موجب للعجز عن استعمالها ولهذا لا يمكن ازالة الاغما بشي ويمكن ازالة النوم بالتنبيه فافترقا اي الاغما والنوم في الحكم في انه اي في ان الاغما من حيث هو حدث لانه موجب للاسترخا بذاته فيكون حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم فانه ليس بحدث من حيث هو بل في بعض الاحوال لانه لا يوجب استرخا المفاصل بذاته بل اذا غلب واستحكم صار سببا لاسترخا المفاصل فلا يكون حدثا في حالة القيام والركوع والسجود لبقا الاستمساك ويكون حادثا في حاله النوم مضطجعا او متكيا او مستندا الى شي لو ازيل عنه لسقط و بانه في الصلوه نادر اي افترقا ايضا بان الاغما نادر الوقوع في الصلوه لكونه من العوارض النادره فامتنع البنا اذا احدث في الصلوه لانه لما كان نادر الوقوع لم يكن في معني الحدث الذي ورد النص به وهو ما يغلب وجوده واعتبر امتداده اي امتداد الاغما في حق الصلوه خاصه بان يزيد على يوم وليله باعتبار الاوقات او الصلوات على الاختلاف المعروف فاذا امتد سقط قضا الصلوات الفايته حاله الاغما ولا يعتبر امتداده في الزكوه والصوم حتي لا تسقط الزكوه والصوم بالاغما وان طال وكان القياس ان لا تسقط بالاغما شي لانه لا يزيل الاهليه والعقل وانما يوجب خللا في القدره وذلك يوجب تاخير الخطاب الى وقت القدره دون سقوط القضا كما في النوم لكنا استحسنا اعتبار امتداد الاغما في الصلوه بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار ابن ياسر اغمي عليه يوما وليله فقضى الصلوات وعبد الله ابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقضي الصلوه فدل ذلك على ان الامتداد في الصلوه معتبر ولان الاغما قد يطول وقد يقصر عاده فعند طوله يلحق بما يطول وهو الجنون والصغر فيسقط به القضا وعند قصره يلحق بما يقصر وهو النوم فلم يسقط به القضا ولم يعتبر الامتداد في النوم في شي من العبادات اصلا واعتبر في الجنون في جميع العبادات لغلبته اي لغلبة الامتداد فيه اي في الجنون عاده فلو لم يعتبر امتداده في سقوط القضا لادي الى الحرج وندرته اي ندرة الامتداد في النوم فان امتداده الى يوم وليله نادر فلا يعتبر واعتبر امتداد الاغما في الصلوه ولم يعتبر في غيرها لتوسطه اي لتوسط الاغما فانه قد يمتد اكثر من يوم وليله بحيث يدخل الصلوه في حد التكرار فيقضي الى الحرج في القضا واما امتداده شهرا حتى يستغرق وقت الصوم او سنه حتى يستغرق وقت الزكوه فنادر جدا لان الاكل والشرب لا ينافيه ويمتنع حيوة الانسان شهرا او سنه بلا اكل وشرب عاده فلا يسقط قضا الصوم بامتداده جميع الشهر ولا الزكوه بامتداده جميع الحول ان امكن لان السقوط بزوال الاهليه او لزوم الحرج في ايجاب القضا والاهليه باقيه لبقا اصل العقل ولا حرج ايضا في القضا لندرته **قوله** ومنها الرق وهو عجز حكمي بقا وان شرع في الاصل جزا لما عرضه للتملك ولا يتجزى كالعتق بصفر رقيق كله لانه معني حكمي حل بالمحل كالعلم والقدره والعتق لا يتجزي والخلاف في الاعتاق فقالا لا يتجزي العتق لانه مطاوعه فلم يتجز كالتطليق مع الطلاق وقال ابو حنيفه هو ازاله الملك متجز هو حقه فان الرق حق الشرع لكن يتعلق سقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق كازاله بعض الملك بعض العله فعتق البعض كالمكاتب واعتبر بغسل اعضا الوضو لا بالحدث الصلوه واعداد الطلاق للتحريم ش اي من العوارض السماويه الرق وانما عده منها وان كان سبب سوته فعله وهو الكفر وكان تمكنا من ازالته بالاسلام لانه ستحرا على الكفر ولا كسب للعبد في ثبوت الحريه بل هي بالثبه من الشارع جبر الحكم بعد ورود

ثبوته

134

ثبوته لا يتمكن العبد من ازالته فكان سماويا بهذا الاعتبار والرق في اللغه الضعف يقال رق فلان اي ضعف وثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقه القلب وفي عرف الفقها هو ضعف حكمي يتهيا به الشخص لقبول ان يتملك بالاستيلا كما يتملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر في القوي الحسيه اذ الرق لا يوجب خللا في البدن ظاهرا لكنه يوجب عجزا عما ملكه الحر من الاحكام شرعا كالشهاده والولايه والقضا والتزوج ومالكيه المال وغيرها وهو عجز حكمي بقا اي ثابت شرعا في حالة البقا وان شرع في اصل الوضع جزا على الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالجمادات حيث لم يعملوا بعقولهم بالتامل في الايات الداله على ثبوت الصانع ووحدانيته جازاهم الله بان جعلهم عبيد العبيده ومحلا لورود الملك عليهم كالجمادات والبهايم ولهذا لا يرد الرق على المسلم ابتدا لكونه ثابتا عقوبه والمسلم ليس باهل لها لكنه في حال البقا صار امرا حكميا ثابتا بالشرع من غير ان يراعي فيه معنى الجزا ولا يلاحظ فيه معنى العقوبه حتى يبقى رقيقا وان اسلم وصار من الاخيار ويسري الى الاولاد وان لم يوجد منهم سبب ثبوت الرق كالخراج شرع في الابتدا عقوبه على الكفر وفي البقا صار حكميا من غير ملاحظه معنى العقوبه حتى لو اشترى المسلم ارضا خراجيه من ذمي وجب عليه الخراج ولا يوضع على المسلم ابتدا به بصيرا اي بسبب الرق يصير المرء عرضه للتهلك اي محلا يصلح بالتملك بورود الملك عليه والعرضه المعرض المنصوب لشي ويقال للثوب الذي يعد للبس البدن بعد له من العرض يقال فلان عرضه للبلا اي منصوب له ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضه لايمانكم اي معرضا لها منصوبا لكثره الحلف به واتفق اصحابنا على ان الرق لا يتجزي بان يكون حكمه جاريا على بعض المحل دون البعض والدليل على ان هذا مذهب اصحابنا ان مجهول النسب اذا اقر بان نصفه عبد لفلان يجعل كله رقيقا في الشهادات لا نصفه حتى لو انضم الى مثله لم يجعل كحر واحد فيها ليجعل الرائين كرجل واحد وكذا في ساير الاحكام كالحدود والارث والنكاح والحج والجمعه وهذا لانه معني حكمي اي ثابت بحكم الشرع حل بالمحل حكما عقوبه له وجزا للكفر فلا يقبل التجزي لانه لا يمكن ان يعاقب ويجازي بعض الشخص دون بعض وهذا كالعلم والقدره فان كل منهما لما كان معني حل بالمحل لا يكون متجزيا بان يوصف بهما بعضه دون بعض ولذا اتفقوا على ان العتق الذي هو ضد الرق ايضا لا يتجزي لانه لو تجزي لتجزي الرق لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر ان عتق فلا تجزي مع فرض انه متجز هذا خلف وان لم يعتق لزم تجزي الرق وقد بينا انه لا يتجزي ولان العتق قوه حكميه بها يصير الشخص اهلا للولايه وهذا المعني لا يقبل التجزي اذ لا يمكن كون بعض المحل شايعا اهلا لها دون بعض واتفقوا ايضا ان الملك يتجزي ثبوتا وزوالا حتى جاز بيع العبد من اثنين وعلى كل منهما وجاز بيع نصفه فيبقى نصفه في ملكه ونصفه في ملك المشتري وانما الخلاف في تجزي الاعتاق فقالا اي الصاحبان انه لا يتجزي ايضا حتي لو اعتق نصفه او اعتق احد الشريكين نصيبه عتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق يلزم العتق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق ومطاوع الفعل لازم له كالانكسار للكسر والعتق غير متجز فالاعتاق كذلك كالتطليق مع الطلاق فانه لما لم يكن متجزيا فالتطليق كذلك وهذا لانه اذا كان العتق لازما للاعتاق فلو كان الاعتاق متجزيا لزم اما وجود الملزوم بدون اللازم او تجزي العتق او وجود العتق بدون علته وهو الاعتاق اما الملازمه فلان الانسان اذا اعتق بعض عبده فان لم يثبت العتق فيه لزم الامر الاول وان ثبت فيه فان لم يثبت في البعض الاخر لزم الامر الثاني وان ثبت لزم الثالث لعدم الاعتاق فيه وبطلان اللازم ظاهر وقال ابو حنيفه الاعتاق متجز لانه ازاله الملك المتيقن وهو متجز فيلزم منه تجزيه ضروره وهذا لان تصرف الانسان انما يتقيد فيما هو حقه دون حق الغير وهو انما يملك ما يثبت فيكون تصرفه في حقه وهو الملك بلازالة فيكون الاعتاق متجزيا وهذا لان الملك متجز زوالا وثبوتا واليه اشار بقوله هو حقه واما الرق فحق الشرع لانه عقوبه على جنايات الكفر وحرمة الكفر خالص حق الله تعالى فيكون جزاوه ايضا خالص حقه كحد الزنا

واشار بقوله لكن تعلق بسقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق الى الجواب عما يقال لو كان الاعتاق وازالة الملك دون اثبات
العتق لما ثبت العتق به اذ الشي لا يثبت بما ليس علة له وانه لا يمكن ثبوت غير المتجزي بالمتجزي والا لزم غير
المتجزي او عدم تجزي المتجزي لانه حينئذ يعتق البعض ان ثبت العتق في البعض لزم تجزي العتق وان ثبت في الكل لزم
عدم تجزي الاعتاق لكن اللازم باطل لتحقق العتق بالاعتاق تقرير الجواب ان الاعتاق وان كان ازالة الملك دون ثبوت
العتق لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل بالاعتاق وحكم غير متجزي وهو العتق بواسطة زوال الرق لان المولى
ازال الملك الى العبد دون غيره وهو لا يملك نفسه فكان اسقاطا للملك وهو يوجب زوال الرق لكون الملك من لوازم الرق
وزواله يوجب ثبوت العتق فيكون ثبوت العتق من لوازم الاعتاق بواسطة زوال الرق لا قصدا ولزوم احد الامرين المذكورين
ممنوع فانا نختار انه اذا اعتق لا يثبت العتق في شي بل يتوقف ثبوت العتق الى اعتاق الكل ولا يلزم حينئذ وجود
الملزوم وهو الاعتاق بدون لازمه وهو العتق لانا نمنع اللزوم وانما يلزم ذلك لو كان اعتاق البعض ملزوما
للعتق وليس كذلك بل الملزوم اعتاق الكل واذا كان العتق متعلقا بازالة كل الملك فازالة بعض الملك باعتاق
البعض بعض علة العتق فلا يثبت به العتق بل يتوقف على تمام العلة لان بعض العلة ليس بعلة فعلى هذا معتق البعض لا يكون
حرا اصلا لكن يكون كالمكاتب وهو جواب عما يقال لما لم يثبت العتق اصلا فاين الاعتاق وجوابه انه غايته ان يصير
العبد كالمكاتب في الحكم من حيث ان المولى لا يملك بيعه والعبد صار احق بمكاسبه كالمكاتب لانه زال عنه بعض الملك
كما زال عن المكاتب ملك اليد لكنه لا يرد الى الرق بالعجز والمكاتب يرد به الى الرق لان السبب في المكاتب عقد يحتمل
الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ واعتبر تعلق العتق وهو غير متجز بالاعتاق
وهو متجز باعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فان غسل الاعضاء متجز واباحة الصلوة متعلقة بغسل الاعضاء وهي غير متجزيه
فلا تثبت بغسل بعض الاعضاء شي منها بل تتوقف ثبوتها على غسل الاعضاء من متجز واباحة الصلوة متعلقة بغسل الاعضاء
وهي متجزيه فلا تثبت بغسل بعض الاعضاء وباعداد الطلاق للتحريم فان اعداد الطلاق متجزيه وتعلق بها الحرمة الغليظة
وهي غير متجزيه حتى لا يثبت شي منها ما لم يكمل اعداد الطلاق والمجاز يعلق غير المتجزي بالمتجزي في هذين الصورتين جار فيما
نحن بصدده **قوله** تنبيه وهو ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فلا يملك العبد التسري لاعتماده الملك ولا حجة الاسلام لعدم
المال ومنافعه البدنية لمولاه وان استثنى عنها الصوم والصلوة ويملك غير المال كالنكاح والدم ونقصت الكرامات عنه فقد
ضعف عن تحمل الدين بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل ... وتطلق الامة ثنتين وتنتصف العدة
والقسم والحد وانتقصت قيمته عن دية الحر لنقصان الرق بحيث يملك التصرف في المال ... كالمراة تنتصف ديتها لملكها المال دون النكاح
والطلاق والعبد يملكهما ناقصا والماذون اصيل في التصرف عندنا والمولى خليفة في الملك كالوكيل فكذا لا تبطل الوكالة بعزل الموكل وتعلق حق
الوارث والغريم بماله لا يبطل الاذن بمرض المولى مع تعلق الحقوق ولو لم يكن اصيلا لانتفى وعند الشافعي ليس اهلا للتصرف لعدم اهلية الحكم ان
شرعية السبب للحكم قلنا اهلية التكلم ثابتة والذمة قابلة فاذا احتاج الى قضاء دين كان اهلا واقل الطرق اليد وهو اصل ... لما بين
حقيقة الرق اراد التنبيه على احكام يترتب عليه وانما سماه تنبيها لان النظر فيما سبق كاف فيه غير محتاج الى اقامة دليل اخر عليه لكن فيه بعض خفا
فاراد ايضاحه والتنبيه عليه فقال وهو اي الرق ينافي مالكية المال لقيام مملوكية به من حيث المالية لانها من لوازم الرق فلا يمكن ان يكون
مالكا من حيث المالية لان المالكية والمملوكية متنافيتان فان المالكية تنبي عن القدرة والقوة والمملوكية عن العجز والضعف فلا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة فلا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى او غيره لانه اذا لم يكن اهلا له لا يؤثر فيه الاذن فان المولى لا يقدر على اثبات الاهلية بدون
العتق وانما يقدر على اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد لشي فلا يملك ما يتوقف على مالكية المال فلا يملك العبد التسري واذا اذن له المولى
كالاعتاق لاعتماده الملك اي لاعتماد التسري وتوقفه على الملك فان البضع لا يحل الا بالنكاح او التسري لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين والعبد ليس باهل لملك اليمين فلا يكون اهلا للتسري المعتمد عليه والتسري اخذ الجارية سرية اي محل

للوطي فعلية من السر وهو الجماع او من السرور لان المولى يسر بها او السري وهو السيد فانها صارت مسودة له ومخصوصة يقال تسرى بجارية
وتسررت كتظنيت وتظننت وكذا لا يملك العبد حجة الاسلام حتى لو حج وقع نفلا ويجب عليه الحج بعد الحرية والاستطاعة وان اذن له المولى في ذلك
لان الحج لا يجب الا بالقدرة والاستطاعة وهو غير قادر اصلا فان القدرة انما تتحقق بالمال وبمنافع البدن وهو لا يملك شيئا منهما اما المال
فلعدم اهليته للمالكية واما المنافع فهي لمولاه لان المولى مالك لرقبته فالمنافع الحادثة على ملكه تكون له لان ملك الذات علة لملك
الصفات واذا لم يكن مالكا لشي منهما لا يجب عليه الحج فاداه نفلا لا يسقط به الفرض كالفقير بالمال واشار بقوله وان استثنى عنها اي
عن المنافع البدنية الصوم والصلوة الى الجواب عما يقال ما ذكرتم ان منافعه لمولاه منقوض بوجوب الصلوة والصوم عليه فكما لم يظهر
حقه في وجوبهما لا يظهر في وجوب الحج ووجب عليه صرف المنافع الى عباد الله تعالى تقرير الجواب ان منافعه لمولاه لما ذكرنا لكن الشرع
استثنى منها ما يصرف الى الصوم والصلوة فان القدرة التي يحصلان بها ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية لان زمان
الصلوة يسير لا تتعطل بها مصالح المولى والصوم لا ينافي الاشتغال لمصالحه واما الحج فزمانه مديد ولا يمكن الوصول الى ادائه الا
بقطع المفاوز فيتعطل مصالحه بوجوبه على العبد فلم تستثن منها فبقيت على ملكه كما هو مقتضى الدليل بخلاف الفقير حيث يقع حجه عن
الفرض لان منافعه مملوكة له وعدم الوجوب كان نظرا له فاذا تحمل المشاق وادى فالنظر في وقوعه عن الفرض لصيرورته فرضا عليه
اذا وصل الى مكة ويملك اي الرقيق غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرق لا ينافي هذه المالكية لانه ليس بمملوك من جهة
النكاح والدم بل من حيث المالية فامكن اجتماع هذه المالكية مع المملوكية من حيث المالية لاختلاف الجهة فيبقى في حق هذه الامور على اصل
الحرية لكونها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية لانه مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح فيكون اهلا
لقضائها والطريق لقضائها ملك اليمين لانه ليس اهلا له ولا يملك الانتفاع بجارية المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بماله
اكلا ولبسا فتعين النكاح لدفع هذه الحاجة لكن توقف نفاذه منه على اذن المولى لدفع الضرر عنه لانه يستلزم المهر وهو متعلق
برقبته لعدم مال اخر يتعلق به فلو نفذ بدون الاجازة لتضرر باتلاف ماله فاشترط اذنه لذلك لا لان العبد لا يملك النكاح ولذا احتاج
الى البقا لكونه مكلفا ولا ينافيه الا بالدم والحيوة فيملكهما كالنكاح ولهذا لا يملك المولى اتلافهما ولا الاقرار به لانه لا يملك ... وصح اقرار
العبد بالقصاص لانه اقرار على حق نفسه او هو غير متهم فيه فيؤاخذ به في الحال والرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا لان كمالها ينبي عن العز والشرف والرق ينبي عن الذل والهوان والتنافي بين اللازمين يوجب التنافي بين ملزوميهما فلا يجتمعان
فلا يكون الرقيق كاملا فيها بخلاف الكمالات الاخروية فان العبد فيها كالحر لانها بالتقوى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والعبد قد يكون
اتقى منه او مثله فنقصت عن الكرامات الدنيوية فضعفت ذمته بالرق عن تحمل الدين بنفسها اي بنفس الذمة بدون انضمام مالية الرقبة والكسب
اليها لضعفها فلم يقو على تحمله بنفسها لان العبد من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مخاطب لا بد ان يكون له ذمة
اذ التكليف لا يتحقق بدون الذمة فاذا كان له ذمة من وجه دون وجه ثبت له اصل الذمة مع الضعف فلا بد من تقويتها لتحمل الدين
بانضمام مالية الرقبة والكسب حتى لا يمكن المطالبة بدون انضمامهما اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا انضما اليها تعلق
الدين بها فيستوفى منهما فان وجد في يده كسب صرف الى الدين والا فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة اليه فيباع فيه ولا
يباع ما بقي الكسب بالاجماع وليس المراد من تعلق الدين بالكسب انه يستسعى فيه بل المراد به ما ذكرنا من انه يوخذ مما في يده من الكسب
الا ان لا يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة فحينئذ يستسعى وهذا كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب
الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وانما كانت الذمة صفة كمال لان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب و[illegible]
عن ساير الحيوانات وكما ان مذهب الذمة ضعفت بالرق كذلك الحل الثابت له بالنكاح لانه من الكرامات الدنيوية بمعنى ...
الحاير وتوسع طرق قضا الشهوة بلا لحوق الملامة ثم اشار بقوله فينكح ثنتين بالفا الى ترتب الاحكام على ذلك الضعف اي لا يحل للعبد
الانكاح امراتين حرتين كانتا او امتين لنقصان حله فيكون على النصف من حل الحر وقال مالك يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية
النكاح لانه من خصائص الادمية فيكون كالحر قلنا للرق اثر في تنصيف ما كان متعددا كاقراء العدة وعدد الطلاق وطرات

الحدود ان استحقاق النعم بكمال الانسانية وقضايا الرق في نقصانها وتلحق بالبهائم ساع في الاسواق لانه اثر الكفر الذي هو موت حكمي فلذلك
اثر في نقصان الحل الى النصف كما اثر في العقوبة واليه الاشارة في قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر
رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا تطلق الامة تطليقتين فقط وثبت بهما الحرمة الغليظة في حقها سواء كان زوجها
حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل العبد اثر في تنصيف حل الامة وهو كونها محلا للنكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانبه
السكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد وهذه الفوائد مشتركة بين الزوجين وهو سبب لوجوب المهر والنفقة الدارة لها
وهما يختصان بها فكان الحل في حقها ايضا نعمة بالطريق الاولى وكما تنصف حله بالرق تنصف حلها به ايضا والطلاق شرع لتفويت هذا
الحل فمتى كان حل المراة في الحل ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع ومتى كان انقص كانت محليته اضيق لان التفويت بقدر الفوت
فينصف الطلاق في حقها باعتبار تنصف الحل وكان ينبغي ان يفوت حلها بطلاق ونصف لكن لما لم يكن الطلاق متجزيا صار ما يفوت
به حلها طلاقتين ويدل عليه قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذا تنصفت عدة الامة وهي حيضتان لانها في حقها نعمة
لما فيه من تعظيم ملك النكاح فيؤثر في التنصيف كما اثر في الحل والطلاق وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفها لكن الحيضة لا تتجزى
فتكاملت ولم يسقط النصف لان جانب الوجود راجح والاحتياط في التكامل دون السقوط وكذا تنصف القسم في حقها فلها الثلث
من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف والثلث نصف الثلثين وقد قال عليه السلام للحرة يومان من القسم
وللامة يوم وكذا تنصف الحدود في حق العبد والامة لان الحد عقوبة وهي انما تغلظ بتغلظ الجناية وتغلظها بتوافر النعم وكثرتها فمن كانت
النعم عليه اكثر كانت جنايته على المنعم اعظم ولهذا لما كانت النعمة على المحصن اكثر باستباحة وطء وتلذذه بالحرة المنكوحة من غير [illegible]
جنايته في الزنا اغلظ حتى استحق في مقابلته اغلظ العقوبات وهو الرجم ولما كانت النعمة على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اكثر
لشرف صحبته كانت الجناية المفروضة منهن اغلظ حتى كانت العقوبة المشروعة ضعف عقوبة غيرهن قال الله تعالى يا نساء
النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما كان الرق مؤثرا في تنصيف الحل كان مؤثرا في تنصيف
العقوبة واليه الاشارة بما تلونا من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا فيما يمكن تنصيفه واما
فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فيتكامل وانتقصت قيمته اي قيمة نفس الرقيق عن دية الحر التي هي قيمة نفس الحر حتى لو قتل العبد
خطا وجبت قيمته على عاقلة الجاني ما لم يبلغ عشرة الاف درهم فاذا بلغت عشرة الاف درهم فصاعدا لا يزاد عليها بل ينقص
عنها عشرة دراهم لان ضمان النفس انما يجب باعتبار شرفها وكمال احوالها وذلك انما يكون بكمال الولاية وهي بالمالكية والعبد ناقص
فيها لانه يملك النكاح دون رقبتها لانه ليس باهل لملك الرقبة لكنه اهل لملك اليد والتصرف بالاذن لانه مع صفة الرق اهل
للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرقه ملك اليد فيكون مالكا يدا ولهذا لو اودع شيئا لا يملك المولى اخذه وان كان محجورا فاذا
كان ناقصا فيها كان ناقصا عن الحر في القيمة كالمراة لما كانت ناقصة عن الرجل في الحظ لنقصان مالكيتها حيث تملك المال دون النكاح
واشار بقوله والعبد يملكهما ناقصا الى الجواب عما يقال لما كان العبد والمراة مشتركين في نقصان المالكية كان ينبغي ان ينتقص
قيمته كما تنصفت ديتها فاجاب بان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم تقرير الجواب بالمنع بانا لا نسلم اشتراكهما في نقصان
المالكية لانهما اشتركا في اصل النقصان في المالكية دون مقداره لان بالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية الذي هو نصف المالكية
وهو مالكية النكاح بالكلية فانها لا تملكه بل هي مملوكة فيه وبقي لها احد ضربي المالكية بالكلية لتحقق كلا ضربيها لانه يملكهما اي المال
والنكاح لكن ملكه ناقصا الموقوف انه يملك المال يدا لا رقبة ويملك النكاح كالحر من غير نقصان ولكن عبارة الكتاب تشير الى
النقصان فيهما حيث قال يملكهما ناقصا واذا لم يكن العبد مساويا للمراة في مقدار النقصان لا يلزم من نقصان نصف ديتها
نقصان نصف قيمته لكنه لما كان مشاركا لها في اصل النقصان صار مشاركا لها في اصل نقصان القيمة فينقص مقدار له خطر
في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا بجعله مهرا لها واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة
التي لها حكم نصف البدن في السرقة ويؤيده قول ابن مسعود رضي الله عنه لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم

ومثل

ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من النبي عليه السلام اورد بان مالكية العبد للنكاح ناقصة لتوقفها على اذن المولى ولكونه مالكا لنكاح
امراتين فقط فلا يكون فيها كالحر اجيب بان التوقف على الاذن لدفع الضرر عن المولى لا لعدم المالكية للنكاح فلا يدل على نقصانها وهذا
تنصيف عدد الانكحة في حقه لتنصيف الحل لا لنقصان مالكيته فيما ملكه من النكاح اورد بان العبد اذا كان مالكا للنكاح كالحر
وهو ايضا مالك لليد والتصرف في المال وانما الناقص منه ملك الرقبة وهو ربع المالكية فكان ينبغي ان ينقص من قيمته
ربع قيمة الحر اجيب بان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة لانها اصل ومالكية الرقبة وسيلة فلا يمكن اعتبار الربع
في الانتقاص وليس له مقدار اخر يعتبر في الانتقاص لكن نفس النقصان متحقق فينقص من قيمته مقدار له اعتبار
في الشرع كما ذكرنا ثم نبه على حكم اخر للرقيق بقوله والماذون اي العبد الماذون اصيل في التصرف ويثبت له اليد على
اكسابه حتى كان له صرفها الى قضاء دينه ونفقته وكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف واثبات اليد له
في كسبه لا اثبات اهلية التصرف له فانه بعد الاذن متصرف باهلية نفسه كالكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلوه
عن العوض وبالكتابة لازمة لكونها بعوض كالملك المستفاد بالهبة والبيع لكن ملك الرقبة في اكسابه ثبت للمولى وللمشايخ في
ذلك طريقان احدهما ان ملك الرقبة ثبت للمولى ابتداء بتصرف الماذون وان ثبت ملك اليد له بتصرفه يفيد امرين ثبوت ملك
اليد له وثبوت ملك الرقبة لمولاه وثانيهما ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف ابتداء لان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له
لانه نتيجة تصرفه لكن لما لم يكن العبد اهلا لملك الرقبة لكونه مملوكا تعذر ارتفاع ملك الرقبة له فاستحقه المولى لا بنفس التصرف لكن
بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه
يتلقى الملك من جهته كالوارث مع المورث فيكون دينه مقدما كدين المورث واختار المصنف هذا الطريق ولهذا قال والمولى خليفته
في الملك كالوكيل فان للمشايخ فيه طريقين ايضا احدهما انه يثبت الملك له فيما يتصرف ثم ينتقل منه الى موكله والثاني انه يثبت
للموكل بطريق الخلافة عن الوكيل فاذا كان الماذون كالوكيل والمولى كالموكل في ثبوت الملك بطريق الخلافة كان مثله ايضا في بقاء الاذن
في مسائل مرض المولى فكما لا تبطل الوكالة بمرض الموكل وتعلق حق الوارث والغريم بماله لا يبطل الاذن بمرض المولى وتعلق حقوق
الوارث والغريم بماله من رقبة العبد وكسبه الذي في يده ولو لم يكن الماذون اصيلا في التصرف بل كان نائبا عن المولى لا
يبقى الاذن بمرض المولى وصار محجورا بتعلق حق الغير به وبما في يده وسائر اموال المولى وهذا عندنا وقال الشافعي الماذون
ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد وانما يحصل له ذلك بالاذن فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة ويده في اكسابه
يد نيابة كالمودع كما ان الوكيل يتصرف بنيابة الموكل لانه اذا لم يكن اهلا للملك الذي هو حكم التصرف لخروجه عن اهلية المالكية
بالرق عرف انه لم يكن اهلا لسبب الملك الذي هو التصرف لان شرعية السبب انما ثبتت لحكمه لانه هو المقصود مستلزم لانتفاء
اهلية السبب الذي ليس هو مقصودا لخلوه عن الفائدة حينئذ واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لملك اليد لانه لا
يحصل الا بملك التصرف او بملك الرقبة وهما مفقودان في حقه فكان تصرفه واقعا للمولى نيابة كتصرف الوكيل قلنا
في جوابه ان العبد له كلام معتبر وله ذمة صالحة لالتزام الدين فكان اهلا للتصرف اما اعتبار كلامه فلان اهلية التكلم
ثابتة له بالاجماع لان ثبوتها بالعقل وهو غير مختل بالرق ولهذا صح توكله ورواياته في الدين واخباره في الديانات
كهلال رمضان والهدايا وغيرها واما صلاحية ذمته فلانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب
والاستيجاب والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا بدليل انه بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى وصح اقراره بالحدود
والقصاص فيكون ذمته له دون المولى ولهذا لو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان يكون
الثمن في ذمته لا يقدر عليه كما لو شرطه على اجنبي فلو كانت مملوكة له لقدر وهي قابلة للدين ايضا بدليل وجوب دين
الاستهلاك وبدليل انه لو اقر المحجور بالدين صح اقراره ووجوب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان صح كفالته وان في
الحال وان كان العبد لا يواخذ الا بعد العتق لعسرته في الحال واذا كان كلامه معتبرا وذمته صالحة لالتزام الدين كان اهلا

للتصرف وكان اهلا للحكم الذي هو مقصود منه وهو ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من
الديون ولو كان نائبا عنه كالوكيل لرجع عليه واشار بقوله فاذا احتاج الى قضا دين كان اهلا الى الجواب عن احتجاج
الخصم بتقريره بانا لا نسلم انه لو كان لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للتصرف ولم شرع السبب الا لثبت حكم قلنا سلمنا
ذلك ولكن لا نسلم ان حكم التصرف هو ملك الرقبة فقط حتى يلزم من انتفا اهليته انتفا اهلية التصرف لخلوه عن الفايدة
بل حكمه امران ملك الرقبة وملك اليد والتصرف هو المقصود الاصلي لان التصرف انما شرع لدفع الحاجة وهي تندفع بالقدرة
التمكن من الانتفاع انما يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد اهل لملك اليد لانه اهل للحاجة لان الرق لا ينافي الحاجة
فانه قد يحتاج الى قضا الدين فلو لم يكن اهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق قضا الحاجة ملك اليد فكان
اهلا له وملك الرقبة مع اليد وكان اهلا لملك اليد وثمرة الخلاف تظهر فيما لو اذن المولى في نوع من التجارة يكون اذنا في
جميع انواع التجارة عندنا وعند الشافعي يختص بما اذن فيه والاذن لا يقبل التوقيت عندنا وعنده يقبل حتى لو اذن
له في التجارة سنة صار ماذونا ابدا عندنا الى ان يحجر لان اذنه اسقاط حقه وهو لا يقبل التوقيت فان بعد اسقاط حقه يتصرف [بتصرف]
العبد باهلية نفسه وعنده تصرفه واقع بطريق النيابة كالوكيل وكان مقتصرا على ما اذن له فيه لان النيابة لا يتحقق بدون الاذن
الاصل فلا يثبت له ولاية التصرف العام الا باذن العام **قوله** تنبيه ولا تاثير في عصمة الدم لانها انما بالاسلام والدار
وهو كالحر فيقتل به قصاصا ويوجب نقصا في الجهاد والحج لعدم استطاعتهما على المولى فلم يستحق سهما كاملا هذا تنبيه
على اثر الرق وهو انه لا تاثير له اي للرق في عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالقتل بلا حق اي ولصاحبه وللشرع يعني [حكم صح]
انه لا يعدم عصمته ولا ينقصه فان العصمة على نوعين موثمة توجب الاثم بالاتلاف دون الضمان ومقومة توجب الاثم
به والضمان اما بالقصاص ان كان عمدا او بالدية ان كان خطا وارتفاع الاثم فيهما بالكفارة في الخطا والاستغفار
في العمد ولا تاثير للرق في ابطال العصمتين لعصمتين ولا في نقصهما لانه كامل الموثمة بالايمان وهو كالحر فيه بل ربما
يزيد عليه بالتقوى وكمال المقومة بالاحتراز بدار الاسلام وهو ايضا فيه كالحر لان القرار فيها يتم بالاسلام او بعقد الذمة
وهو موجود في حقه لانه بالرق يصير تبعا للمولى حتى كان للمولى محرزا بها صار العبد مثله تبعا له كساير امواله واما صار
في العصمة مثل الحر فقتل الحر به قصاصا عندنا لمساواته له في كمال العصمة وسببه ويوجب اي الرق نقصا في الجهاد والحج
لان القدرة عليهما بالمال والقوى البدنية والرق مناف لملك المال لقيام المملوكية باعتباره وملك المنافع لان منافع
بدنه لقيامها به وهو ملك للمولى وكذا منافعه لان ملك الاصل يوجب ملك التبع لكن الشرع استثنى منافع بدنه عن
المولى بالخراجها عنه في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في الجهاد والحج نظرا للمولى فبقي
على ملكه فلا يكون العبد قادرا عليهما فيوجب الرق نقصا فيهما ولهذا لم يسقط عنه حجة الاسلام وان اذن له المولى في ذلك
لم يحل قتاله بدون اذنه ولم يستحق سهما كاملا من الغنيمة حال القتال الا فاتل بغير اذنه او باذنه يرضخ له بحط على
القتال وهو مذهب العامة لحديث قضا له انه صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وعند اهل الشام
يسهم العبيد والصبيان والنسا لان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لهم يوم خيبر وعند العامة هذا محمول على الرضخ لما روي
عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي عليه السلام **قوله** تنبيه والولاية منقطع
والامان انما صح امان الماذون لانه شريك في الغنيمة فيلزمه ثم يتعدى كشهادته بهلال الصوم هذا تنبيه على حكم اخر للرق
وهو ان الولايات منقطعة به اي بالرق فلا يثبت في حقه ولاية القضا والشهادة والتزويج وغيرها لان الولاية قدرة
حكمية فانها عبارة عن تنفيذ القول على الغير شا او ابى والرق عجز حكمي فيكون بينهما منافاة فلا يجتمعان لان الولاية
المتعدية فرع على القاصرة ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره واشار بقوله وانما صح امان للماذون الى
الجواب عما يقال لو لم يكن العبد اهلا للولاية لما صح امان العبد للماذون في القتال كما لم يصح امان المحجور في قول

ابي

ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لانه من باب الولاية على الغير والالزام عليهم كالشهادة تقرير الجواب انه
ليس من باب الولاية لانه بسبب الاذن في الجهاد خرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا
للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق الرضخ فيها فكان امانه اسقاط الحق نفسه في الغنيمة فكان يحكم لاوليا لا
ثم يتعدى منه الى غيره لعدم تجزيه فلم يقع تصرفه على الغير ابتدا فلا يكون من باب الولاية ومثل هذا يصح منه كما صحت
شهادته برؤية هلال رمضان لان الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الحكم منه الى غيره لعدم تجزيه لا باعتبار كونها ولاية
قوله تنبيه ولما ملك ما ليس بمال وما فيه الزام ضمني صح اقراره بالحد والقصاص وبالسرقة المستهلكة ومن الماذون
بالقايمة ثم تعدى الى المولى والمسروق حتى يرد الى المقر له وصح من المحجور بالحد والمال عند ابي حنيفة خلافا لمحمد وبالحد لا غير عند
ابي يوسف هذا تنبيه على حكم اخر للرق وهو انه لما ملك العبد ما ليس بمال كالدم والحيوة والنكاح لما بينا ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وملك ايضا ما فيه الزام ضمني على الغير بان يقع عليه قصدا ويتعدى الى غيره ضمنا صح اقراره اي اقرار
العبد ماذونا كان او محجورا بالحد والقصاص اي بالاسباب الموجبة لهما لانه لما كان العبد مبقى على اصل الحرية في حق الدم
والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه والاقصحونه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحد والقصاص كان اقراره بذلك ملاقيا حق
نفسه قصدا فيصح منه كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته بسبب لزوم الملف ماليته التي هي حق المولى لكونه ضمنيا واقعا
بطريق التبع ورب شي يصح ضمنا لا قصدا كما في امانه وشهادته برؤية الهلال بخلاف اقرار المحجور بالمال حيث
لا يصح في حق المولى ويواخذ به بعد العتق لكونه واقعا على حق الغير وهو ماليته للمولى قصدا فلا يجوز وبالسرقة
المستهلكة اي صح ايضا اقراره بسرقة مال غير قايم في يده ماذونا كان او محجورا حتى وجب عليه القطع دون ضمان المال
لان وجوب الحد عليه باعتبار انه ادمي مكلف لا باعتبار انه مملوك وهو في هذا المعنى كالحر وهذا مذهب اصحابنا
الثلثة وقال زفر لا قطع عليه ويواخذ الماذون بضمان المال في الحال لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص [صح]
لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ملك خالص للمولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له مواخذ بالضمان والمال [البا...]
لصحة اقراره لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ومن الماذون بالقايمة اي صح اقرار العبد الماذون
بسرقة مال قايم بعينه في يده اما في حق القطع فلما ذكرنا انه فيه كالحر وفيه اقرار واما في حق المال بالاطلاق فلانه لما صح في حق
القطع الذي لا في حقه قصدا تعدى الى حق المولى وهو ماليته المسروقة حتى يرد اي المال المسروق الى المقر له وهو المسروق منه
بتعاضره لانه لا يمكن القطع مع كون المسروق ملكا للمولى وصح من العبد المحجور الاقرار بالحد والمال اذا كان قايما في يده عند
ابي حنيفة فيقطع ويرد المال على المسروق منه لانه وجب قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مثل الحر وهو
الاصل ومن ضرورة ثبوت القطع به كون المال للمسروق منه لاستحالة ان تقطع يد العبد بمال مولاه فانه يلزم من ثبوت
الشي ثبوت ما هو من ضروراته ولوازمه كما لو باع احد التوامين فاعتقه المشتري ثم ادعى البايع نسب الذي عنده
فانه ثبت نسب الاخر ويبطل عتق المشتري ضرورة وعند محمد لا يصح اقراره اصلا لا في حق المال ولا في حق
القطع فيكون المال للمولى ولا يقطع يده لان اقرار المحجور عليه باطل في حق المال لان ما في يده للمولى فيكون اقرارا
على الغير فلا يجب القطع اذ العبد لا يقطع بسرقة مال مولاه وانما يقطع بسرقة مال اخر وعند ابي يوسف يصح
اقراره في حق الحد فيقطع يده دون المال فيكون للمولى ولا يرد الى المسروق منه لان اقراره بالقطع واقع
في حق نفسه فيقبل وبالمال في حق غيره وهو المولى فلا يقبل واحد الحكمين ينفصل عن الاخر فانه قد يثبت المال
بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان وقد يثبت القطع بدون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك
فلا يجوز ابطال ما صح باقراره لاجل ما لم يصح قيل قول ابي يوسف اظهر الاقوال لانه اقر بشيئين احدهما في حق نفسه
وهو القطع والاخر في حق مولاه وهو المال فلا يلزم من عدم قبوله في حق المولى عدم قبوله في حق نفسه كما لو اقر

بالزنا بامراة وهي منكرة فانه يحد الرجل دونها ولا يقال لا يمكن ان يحد بالزنا مع انكاره لانه لم يثبت لانكارها ولا زنا لغير
لانه لم يقر به وهذا النقض يرد على قول ابي حنيفة ايضا اجيب بالفرق بان السرقة جناية وحده لا تختص لا يكون
للمسروق مال الغير والزنا وان كان جناية على محل محترم ففعله جناية بنفسه وتمكينها جناية اخرى وينفصل
احدهما عن الاخرى بان زنى على كرهها او مجنونة او صبية فانه يحد دونها ولو زنى بمكرهها وهي حطا ويحد ونحوه
محمد فلا يؤثر انكارها في فعله لانفصاله عن فعلها بخلاف ما اذا انكرت ربي نفسها لا زيادة فيبقى اقراره موجبا لا يفتقر
الى اقرارها وجانب السرقة لا يتصور انفصالها عن كون المسروق مال الغير فحتى لم يثبت ذلك لا يكون ما اقر به سرقة
واما عند ابي حنيفة فلا حاجة الى الفرق لانه لا يحد الرجل عنده بانكارها فلا يرد عليه ما ذكره بوجه **قوله** ومنها المرض وهو
سبب لتعلق حق الوارث والغريم بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلافة فكان سببا للحجر ان اتصل به
الموت مستندا الى اوله فالتصرفات المحتملة للفسخ تصح في الحال لاهلية الحكم والعبارة ثم تنقض كالمحاباة والهبة
والتي لا تحتمله كالاعتاق الواقع على حق مستحق جعل كالمتعلق بالموت وحين ابطل الشرع ايصاءه لوارث بطل مطلقا
فلم يصح بيعه منه مطلقا عند ابي حنيفة واقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم للتهمة
كما تقومت في حق الصغار اي من العوارض السماوية المرض وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
آفة في الفعل اما بالتغير كتخيل صور لا وجود لها في الخارج او بالنقصان كضعف البصر او بالبطلان كالعمى للمرض
وان عم الانسان وغيره من الحيوانات لكن انما قيد بالانسان لان المراد من المرض ههنا ما يتعلق به الاحكام وذلك يختص
به والمرض لا ينافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء في حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة وفي حقوق العباد كالقصاص والنفقة
ولا اهلية العبارة لانه لا يوجب خللا في العقل والذمة والنطق ولهذا صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وساير ما يتعلق بالعبارة
وكان ينبغي ان لا يتعلق به الحجر ولا يكون سببا للحجر عليه لبقاء اهليته مطلقا كاهلية الصحيح لكنه انما صار سببا له
لتعلق حق الوارث والغريم بماله لكون المرض من اسباب الموت بواسطة ترادف الالام وكون الموت علة لخلافة الورثة
والغرماء في المال لان الموت يوجب بطلان اهليته مطلقا فيخلفه في الملك اقرب الناس اليه ويوجب خراب
ذمته فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغرماء في ماله ولما كان الموت علة الخلافة
كان المرض الذي هو سببه بعض اثر عليه فيتحقق لتعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال حتى يثبت الحكم
بقدر دليله فان الحق دون الحقيقة والحقيقة تثبت بحقيقة الموت فيثبت الحق بسبب الموت مستندا الى اول
السبب اذ الحكم يستند الى اول السبب لكن جرح بلا خطا ثم مات صح التكفير لان وجوب التكفير يتعلق
بالموت فيستند الى سببه وهو الجرح فيظهر انه كفر بعد الوجوب فكذا ههنا لما كان الحكم مستندا الى اول
المرض وصار سببا لتعلق حق الوارث والغريم بمال المريض كان سببا للحجر ان اتصل بالموت بقدر ما يحصل به
صيانة حق الوارث وهو مقدار الثلثين وصيانة حق الغريم وهو جميع ماله ان كان مستغرقا دونه لا يتعلق
به حقهما وهو الزائد على الدين وعلى الثلثين او ما هو مشغول لحاجته الاصلية كالنفقة واجرة الطبيب وانما شرط
اتصاله بالموت لان نفس المرض ليس بسبب للموت فانه قد لا يفضي اليه بل السبب هو المرض المفضي اليه واعلم
فلا يعلم الا باتصال الموت به فقبله لا يكون موصوفا بذلك فلا يصير سببا لتعلق حق الغير والحجر لعدم تمام العلة والحكم لا يضاف الى جزء العلة
فاذا اتصل الموت به يستند الى اول زمان وجوده لانه ظهر حينئذ انه كان سببا من ذلك الوقت لان الموت يحصل بترادف الالام وضعف القوى وكل
جزء من المرض موجب للالم والضعف فيكون الموت مضافا الى جميع الاجزاء كموت يسري في الموت فانه يضاف الى كلها دون الجزء الاخير المريض علم
باتصاله بالموت من اول وقت المرض فيستند الحجر اليه كالنصاب فانه يصير موصوفا بالنماء عند تمام الحول من اوله فتبين ان التصرف الموجود في
المرض صادر من المحجور ولكن قبل اتصال الموت به مشكوك فيه غير معلوم لاحتمال ان يتصل به ام لا فلا يثبت الحجر بالشك لكون الاصل في الحر

الاطلاق دون الحجر فنظرنا الى التصرفات الصادرة من المريض فوجدنا بعضها يحتمل الفسخ دون البعض فقلنا
المحتملة للفسخ يصح منه في الحال لاهلية حكم التصرف واهلية العبارة فانه لا ينافي شيئا من الاهلية لما مر ولوجود
المقتضي للصحة بلا مانع فوجب القول بالصحة وتحقق الحجر في الحال بسبب الاتصال بالموت في المال
مشكوك فيه فلا يصلح مانعا بالشك وليس في الحكم بالصحة في الحال ابطال حق الغريم والوارث لانه لما كان
قابلا للفسخ امكن التدارك بالنقض ان احتيج اليه عند اتصال الموت به فحكم بالصحة في الحال عملا بالمقتضي السالم عن المانع ثم
نقض عند الموت ان وقع الخلل في حق الغريم او الوارث والتصرفات المحتملة للفسخ كالهبة والمحاباة في البيع وهو البيع باقل
من القيمة والتصرفات التي لا تحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع في حق الغريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او الوارث
بان اعتق عبدا قيمته اكثر من الثلث جعلت كالمتعلق بالموت فكان له حكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في
شهاداته وساير احكامه فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق رب الدين فيجب عليه السعاية في الكل
وان لم يكن عليه دين ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين وان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في
الحال لعدم حق الغير به واشار بقوله وحين ابطل الشرع ايصاء المريض لوارثه الى تصرف اخر من تصرفات المريض وهو انه
لما ابطل الوصية للوارث بقوله عليه السلام الا لا وصية لوارث بطل ايصاء المريض للوارث مطلقا اي من جميع الوجوه
وهي الايصال صورة ومعنى وحقيقة وشبهة عملا بالمقتضي بقدر الامكان فانه لما كان محجورا عن ايصال النفع الى وارثه
صار ايصال النفع صورة ومعنى وحقيقة وشبهة سواء والحقت الصورة والمعنى والشبهة بالحقيقة احتياطا في موضع التهمة
ثم اشار الى امثلة الايصاء للوجوه المذكورة فاشار بقوله فلم يصح بيعه منه مطلقا الى ما هو ايصاء صورة وهو ان يبيع من وارثه
شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح بيعه منه مطلقا اي سواء كان بمثل القيمة او اقل او اكثر عند ابي حنيفة لانه اثر بعض
ورثته بعين من اعيان التركة وهو محجور عن ذلك لتعلق حق ساير الورثة فلا يجوز كما اوصى بان يعطي لاحد ورثته هذه الدار بنصيبه
من الميراث او بشيء من المالية والجامع ايثار بعض الورثة بما تعلق به حق الكل وهذا لان حقهم كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين ايضا
فيما بينهم لكون خصوصية العين امرا مقصودا كنفس المالية حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا من الاعيان لنفسه بنصيبه
من الميراث لا يكون له ذلك الا برضا الباقين فعلم ان البيع من الوارث ايصال صورة بايثاره بالعين لا معنى لاخذ العوض منه
واشار بقوله واقراره له الى ما هو ايصاء معنى اي لم يصح ايضا اقرار المريض لوارثه بعين او دين لاشتماله على تهمة الكذب لاحتمال ان
يكون غرضه بهذا الاقرار ايصال مقدار ما اقر به الى الوارث بغير عوض فيكون ايصالا معنى لا صورة وان كان اقرارا صورة فلا يصح
من شبهة الحرام للحرمة وكذا لم يصح اقراره باستيفاء دينه الذي كان على الوارث له في حال الصحة لكونه ايصالا لماليه الدين بغير سلامته
له من غير عوض واشار بقوله وتقومت الجودة في حقهم الى شبهة الايصاء اي تقومت الجودة في حق الورثة حتى لو باع المريض الحنطة او
الفضة الجيد بالردي من الوارث لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ لو عدل عن خلاف الجنس الى الجنس بدليل ان غرضه ايصال نفع
الجودة اليه فصارت متقومة في حقهم لتهمة ايثار الوارث بالنفع دفعا للضرر عن الباقي لكون حق الكل متعلقا بالاصل والوصف جميعا
وان لم تكن متقومة عند المقابلة بالجنس لا يستوي الجيد والردي بالنص كما صارت الجودة متقومة في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى
لا يجوز للوصي بيع الجيد من مال اليتيم بالردي من جنسه من نفسه او من غيره اصلا كذا ههنا ولم يتعرض المصنف لمثال الايصاء حقيقة لظهوره
قوله ومنها الحيض والنفاس ولا يعدمان اهلية ولكن الطهارة عنهما شرط لاداء الصوم والصلوة فتفوت الاداء بهما وفي قضاء
الصلوة حرج فسقط بهما اصل الصلوة دون الصوم ولم يختلف اصحاب الشافعي في تكليفهما بالصوم على قولين وفي الاحكام
اذا اريد به تكليفهما بتقدير زوال الحيض المانع فحق والا فهو ممتنع في الحال لكونه منهيا عنه فلا يكون واجبا واورد لو لا الوجوب لم يكن القضاء
اجيب بانه بامر جديد وسمي الشرع قضاء لاستدراك مصلحة ما انعقد سببه ولم يجب لمانع اي من العوارض السماوية الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان شيئا من الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بما يتحقق به الاهلية من الذمة والعقل والقدرة وكان

ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط بهما الصوم لكن الطهارة عنهما شرط ادا الصلوة والصوم بالنص وهو قوله عليه السلام الحايض
تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها لكن في الصوم على خلاف القياس فانه يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيتادى
معهما بالقياس عليهما لكنه ترك بالنص وفي الصلوة على وفق القياس لان الطهارة شرط لها فلا يتادى معهما واذا كانت
الطهارة عنهما شرطا لادا الصلوة والصوم بالنص يفوت الادا بسببهما لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط ثم في قضا
الصلوة حرج لتضاعفهما في حدهما لان اقل مدة الحيض ثلثة ايام والنفاس في العادة مدته اكثر من مدة الحيض فدخل
القضا في حد التكرار والحرج مدفوع في الشرع فلذلك يسقط بهما اي بالحيض والنفاس اصل الصلوة وهو نفس الوجوب
لعدم القابلية ادا وقضا دون الصوم اي لم يسقط بهما اصل الصوم ولهذا وجب القضا عليهما لانه لا حرج في وجوب قضا
عليهما اذ الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلا يقع في حد التكرار والنفاس وان امكن
ان يستغرق الشهر فكان ينبغي ان يسقط القضا لكن وقوع النفاس وقت الصوم نادر فلا يبنى الحكم
عليه بخلاف وقوعه وقت الصلوة فانه لازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا عند الاستغراق وان كان وقوعه فيه نادرا
لانه معدم للاهلية بالكلية واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضا واختلف اصحاب الشافعي في تكليف
الحايض بالصوم على قولين قيل انها مكلفة به لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر وقيل غير مكلفة به لانتفاء شرط الادا
وهو الطهارة قال صاحب الاحكام فيه ان اريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع من الادا فحق وان اريد بانها
مكلفة به في حال الحيض فممتنع لان الادا حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما فلا يجتمعان
في شي واحد في حالة واحدة واورد على هذا الدليل بطريق المعارضة بانه لو لم يكن الصوم واجبا عليها لما وجب عليها القضا
واللازم باطل فالملزوم كذلك واما الملازمة فلان القضا هو الاتيان بمثل الواجب الفايت استدراكا له اجيب عنه
بالمنع بانا لا نسلم انه لو لم يجب لما وجب القضا وسنده انه انما يلزم هذا لو كان وجوب القضا بما وجب به الادا وليس كذلك
فان القضا بامر جديد فلا يستدعي وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الادا واشار بقوله وسمي قضا الى
الجواب عما يقال لو كان وجوبه بامر جديد لا يستدرك ما فات من الوجوب لما سمي قضا تقرير الجواب انه انما يلزم هذا لو
انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضا لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم
يجب لمانع الحيض قيل ايراد صاحب الاحكام انما يتوجه على القايل بالوجوب لو كان مراده وجوب الادا اما اذا كان مراده نفس
الوجوب وهو شغل الذمة فلا يرد اذ لا تنافي بين تحقق نفس الوجوب في الحال والنهي عن الادا ووجوب تاخير الادا الى
المال لاختلاف متعلق الوجوب والنهي اجيب عنه بان الشافعي لا يفرق بين وجوب الادا ونفس الوجوب في العبادات
البدنية فلا يتوجه منع الايراد على اصل الشافعية **قوله** ومنها الموت وهو عجز تام يسقط به التكليف لفوت الادا عن اختيار
فلا يبقى الزكوة بل المال وما عليه وهو متعلق بعين باق ببقائها او بذمته لم يبق بمجردها بل بانضمام مال او كفيل حتى
لم يصح عن الميت كفالة بدون احدهما عند ابي حنيفة كان الدين ساقط بخلافها عن عبد محجور اقر بدين لكمال ذمته في نفسه وان
ضمت اليها المالية في حق المولى وما عليه صلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث وما شرع لحاجته لم يبق فيه الموت وسعى ولذلك قدم جهازه
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث خلافة ولهذا انقلبت الكتابة بعد موت المولى وبعد المكاتب عن وفا وغسلت المراة زوجها في عدتها
لبقا ملكه والغسل من حوايجه من غير عكس عندنا لانها مملوكة وقد بطلت وما لا يصلح لحاجته كالقصاص فواجب للورثة ابتدا بسبب انعقد
للمورث ولهذا صح عفو كل منهما ولم يورث عند ابي حنيفة واذا انقلب مالا بالعفو البعض او بالصلح صار موروثا وهو خلف الا ان الان
صالح للحوايج ولهذا تعلق به حق الموصى له لا بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل واختلفا لاختلافهما اي من العوارض
السماوية الموت وهو عجز تام اي تفوت به القدرة بالكلية فلا يبقى توجه اذ الحيوة شرط القدرة ولا بقا للمشروط دون شرطه بخلاف سائر
العوارض كالمرض والرق والصغر والجنون فانها توجب عجزا غير تام لبقا قدرة ما معها وهو امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق الموت والحياة

فيكون

فيكون ضد الحيوة فيكون زوال الحيوة من لوازمه فتفسيره بزوالها تفسير له بما يلازمه ثم الاحكام المتعلقة بالميت نظرا الى
ما له وما عليه وعدمه على نوعين احدهما احكام الدنيا والثاني احكام الاخرة والاول على اربعة اقسام اولها ما هو من باب
التكليف كوجوب الصلوة والصوم وهذا القسم يسقط بالموت لان الغرض من التكليف الابتلا وهو انما يتحقق
بتمكن العبد من الادا عن اختيار ليكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب او يتركه فيعاقب عليه وهذا لا يتحقق
بدون القدرة وهي لا تبقى بعد الموت فيفوت به التمكن والابتلا الذي هو المقصود فلا يبقى التكليف لكونه عبثا
حينئذ فلا يبقى وجوب الزكوة على الميت بل يسقط عنه في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة بدون الوصية لما ما
ان المقصود وهو الابتلا انما يتحقق بفعله مع اختيار وقد فات بالموت وعند الشافعي لا يسقط اذ المقصود عنده
هو المال دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له الاخذ كما في ديون العباد فلا يسقط الوجوب بالموت وعندنا المقصود
هو الفعل عن اختيار والمال آلته اذ الزكوة حق الله تعالى وهو مستغن عن المال بخلاف العبد فانه محتاج اليه ولا يمكن الفعل عن
اختيار بعد الموت فيسقط وانما يبقى عليه الماثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحيا في حقها ولهذا يعاقب
على ذلك وثانيها ما شرع عليه لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين او لا فان كان حقا متعلقا بعين كما في المرهون
والمستاجر والمغصوب والوديعة والمبيع فيبقى ذلك الحق ببقائها لحصول المقصود بها وان لم يكن متعلقا بعين بل كان متعلقا
بذمته وهو لا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لا بطريقها بل بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة بل
بانضمام المال اليها بان ترك مالا او بانضمام ما تؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل بان ترك كفيلا لان الذمة تضعف بالموت فوق ضعفها
بالرق فان الرق مما يرجى زواله بالاعتاق وهو الغالب لانه مندوب اليه والموت لا يرجى زواله فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين وحدها
لضعفها بالرق حتى لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب لم يحتمل ذمة الميت وهي اضعف بمجردها ما لم ينضم اليها مال او كفيل بالطريق الاولى ولهذا لا يصح
الكفالة عن الميت بدون انضمام مال او كفيل الى ذمته عند ابي حنيفة بان كان مفلسا بلا كفيل لان ذمته لما خربت بالموت لم تحتمل
الدين بنفسها فصار الدين كانه ساقط في احكام الدنيا لفوات محله وهو الذمة لامتناع بقا الشي بدون محله وهذا لان
ظهور اثره في توجه المطالبة وهو مفقود ولا سبيل الى مطالبة الميت فكان في حكم الساقط فلا يصح الكفالة عن الساقط لانها
التزام المطالبة بما على الاصيل دون التزام اصل الدين والتزامها بدون ان يكون على الاصيل غير متصور فلا يتصور الكفالة
عن الميت بخلاف الكفالة عن عبد محجور اقر بدين حيث يصح ويطالب به في الحال وان لم يكن العبد مطالبا به في الحال
ووجه الفرق ان ذمة العبد كاملة في نفسها لكونه حيا مكلفا فيصلح لان يكون محلا للدين والمطالبة بانه لاحتمل
ان يصدقه المولى فيطالب به في الحال او يعتقه فيطالب به بعده فاذا امكنت المطالبة صح التزامها بعقد الكفالة
ويطالب في الحال وان تاخر عن الاصيل لان التاخر عنه لعذر غير موجود في حق الكفيل فكان كمن كفل بدين على مفلس حيث انه
يطالب الكفيل في الحال وان تاخرت المطالبة عن الاصيل لان التاخر عنه لعذر الافلاس وقد عدم ذلك في حق الكفيل واشار
بقوله وان ضمت اليها المالية في حق المولى الى الجواب عما يقال لو كانت ذمة العبد كاملة في نفسها لما افتقرت الى ضم
مالية الرقبة والكسب اليها لاحتمالها الدين بنفسها بدونه كما في حق الحر تقرير الجواب انها افتقرت الى الضم لا لكونها غير كاملة
في نفسها بل لظهور الدين في حق المولى حتى يمكن استيفاؤه من ماليته التي هي حق الحر تقرير الجواب انما افتقرت الى
الضم لا لكونها غير كاملة في نفسها بل لظهور الدين في حق المولى حتى يمكن استيفاؤه من ماليته التي هي حق المولى وان
كان الحق المتعلق بالذمة الذي شرع عليه لحاجة غيره وهو يتعلق بذمته ووجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة
الفطر بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق ولا يحتمل وجوب الصلات فعند ضعفها بالموت بالطريق الاولى الا ان
يوصي به فانه حينئذ يصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيصح نظرا له وثالثها
الحكم الذي شرع لحاجته اي لحاجة الميت فالموت لا ينافيه لان الحاجة انما تثبت بالعجز والعجز فوق الموت فلا يكون الموت منافيا للحاجة وما شرع لها

فيبقى مشروعا للميت ما يقضي به حاجته ولذلك اي لاجل انه يبقى له ما يقضي به حاجته قدم جهازه ما يتعلق بدفنه على ديونه
لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديمه عليه في مماته كما قدم لباسه في حيوته على حق الغرماء لم يكن
لهم نزعه هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بعين فان كان متعلقا بها كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني
نحو صاحب الدين يقدم على التجهيز كما في حال حيوته ثم بعد التجهيز يقضي ديونه ويقدم على الوصية لان قضاءها واجب
والوصية تبرع واسقاط الواجب اهم ثم ينفذ وصاياه من ثلث ماله وتقدم على الميراث لان الشرع قطع حق الوارث
عن الثلث نظرا للحاجة الى تدارك ما فرط منه في حيوته وحاجته اقوى منها الى خلافة الوارث عنه وقد نص الله تعالى
على قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت اي ثبتت المواريث على سبيل الخلافة عنه لاقامة الشرع اقرب الناس
اليه مقامه ليكون انتفاعهم بمنزلة انتفاعه ولهذا اي لاجل انه يبقى للميت ما يقضي به حاجته بقيت الكتابة بعد موت المولى
وكذا بعد موت المكاتب عندنا اما بعد موت المولى فلان صحة الكتابة باعتبار مالكيته يثبت ليصير معتقا ويحصل له في مقابله
فوات ملك الرقبة بدل الكتابة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية اما حاجته ليصير معتقا فلانه يحصل له الولاء ويتخلص
به من العذاب بقوله عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار واما الحصول البدل فلانه
يستوفي منه ديونه فيتخلص به ايضا من العذاب وينتفع به وارثه الذي هو بمنزلته واما بعد موت المكاتب عن وفاء
يؤدي منه كتابته ويحكم بحريته في اخر جزء من حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته وحاجته الى نيل شرف الحرية ودفع الرق الذي هو من آثار الكفر والى عتق اولاده اقوى من حاجة المولى ولاجل ذلك ايضا
وهو بقاء ما يقضي به حاجته غسلت المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملكه فيما يقضي به حاجته والغسل من حوائجه فيكون النكاح
كالقائم ما لم تنقض العدة لانه لا يحتمل الانتقال الى الورثة فيتوقف زواله على انقضاء العدة كيف وقد قالت عائشة رضي الله عنها
لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه اي لو علمنا انه تغسل بعد الوفاة ما غسله غير نسائه
عكس عندنا اي لا يغسل الزوج زوجته بعد موتها خلافا للشافعي لانها مملوكة له برق النكاح وقد بطلت اي المملوكية لان الميت ليس باهل
للتصرفات المخصوصة بالمملوكية فزالت المملوكية بجميع علائقها فلا يبقى لحل النظر والمس كما لو طلقها قبل الدخول بها وهذا لان المملوكية
لا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليه فلو بقيت لحاجته لصارت حقا له
وليس كذلك ورابعها ما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع للتشفي ودرك الثار ونفي الجهوة على الاولياء بدفع شر القاتل
وهذه الامور لا تصلح لحاجة الميت فوجب ضرورة لا يصلح اي ثابتا للورثة اولا اي ابتداء بسبب انعقد للمورث لان تشفي
المورث اولا ثم ينتقل الى الورثة حتى يجري فيه سهام الورثة كما في الميراث وهذا لانه انما يجب القصاص بعد موته وعند انقضاء
حيوته لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من حوائجه
وانما يصلح لحاجة الورثة فيثبت لهم ابتداء لكن بسبب انعقد للمورث لان المتلف نفسه وحيوته وانتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع الورثة
فكانت الجناية واقعة على حقه وكان ينبغي ان يكون القصاص له فقط لكنه خرج عند موت الحكم عن اهلية الوجوب له فوجب للولي
القائم مقامه خلافة عنه كما يثبت الملك للولي بتصرف الماذون ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
ولهذا اي لاجل الامرين وهما ثبوت القصاص للورثة ابتداء وانعقاد السبب للمورث صح عفو كل منهما اي من الوارث والمورث
قبل الموت عن القاتل وهذا استحسان والقياس ان لا يصح عفو احد منهما اما عفو الوارث فلانه واقع قبل ثبوت الحق
له لانه انما يثبت له بعد الموت فصار كما لو ابرأ الوارث دين مورثه قبل موته واما عفو المورث بعد الجرح قبل الموت فلانه
عفو عن حق الغير قبل ثبوته لان القصاص انما يجب بعد موته للوارث ابتداء لما بينا ووجه الاستحسان ان الجرح سبب الموت وبه يثبت
الحق فاقيم السبب مقام حقيقة وجوب الحق فالحق وهو القصاص بالنظر الى ذاته ثابت للوارث وبالنظر الى سببه ثابت للمجروح فيصح
عفو كل منهما مبالغة لتصحيح العفو بقدر الامكان لكونه مندوبا اليه قال الله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وقوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي

لاجل

لاجل ما ذكرنا لم يورث القصاص عند ابي حنيفة لكن صحة العفو من كل منهما تفرع على مجموع الامرين المذكورين وهذا تفرع على احدهما وهو
ثبوت القصاص للورثة ابتداء يعني لاجل ان القصاص ثبت للورثة ابتداء لا يورث القصاص يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام
الورثة لان ذلك موقوف على ثبوته للمورث ثم النقل الى الورثة وليس كذلك لثبوته لهم ابتداء وعندهما يثبت لهم بطريق الارث وفائدة
الخلاف ان الحاضر لو اقام البينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة عنده لانه لما لم يكن
موروثا لم ينتصب احد الورثة خصما عن الباقين وعندهما لما كان موروثا انتصب كل من الورثة خصما فلا حاجة الى الاعادة كما لو كان
القتل خطأ وابو حنيفة يفرق بينهما بان الدية موروثة فانتصب احدهم خصما والقصاص ليس كذلك واشار بقوله واذا انقلب
مالا الى آخره الى الجواب عما يقال لو كان القصاص ثابتا لهم ابتداء ولم يكن موروثا لكان ينبغي انه اذا انقلب مالا بعفو البعض
اي بعض الورثة او بالصلح لم يصر موروثا ولا يتعلق به حق للميت لكون المال خلفا عن القصاص فلا يفارقه في الحكم تقرير الجواب
ان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لكونه واجبا مقابلة بفوات دمه وحيوته لكنه منع من ثبوته له مانع وهو
انه لم يصلح لقضاء حوائجه بعد موته وان ثمرته وهو التشفي ودرك الثار ودفع شر القاتل حاصلة للورثة فلهذه الضرورة ثبت
لهم ابتداء واذا انقلب مالا ارتفع هذا المانع لانه صالح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وتجهيزه فجعل موروثا
حتى قدم حقوقه على حق الورثة واعتبر سهام الورثة وجعل عند تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو الجرح انعقد للميت فاستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب في الاصل
بهذا القتل كالدية في الخطأ ولخلف الاصل وهو القصاص والخلف وهو المال لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع
حوائج الميت والخلف يصلح لذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلافهما
وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب معتبر ملوث ولهذا اي لاجل ان المال صالح لحوائج الميت وصيرورته موروثا تعلق بحق الموصى
له المقدم على حق الوارث ولم يتعلق بالقود لانه ليس حق الميت **قوله** فصل ومن المكتسبة الجهل وعد منها للتفريط في العلم وان كان
اصليا فجهل الكافر ليس بعذر لجحوده ما اتضح برهانه ودينه دافع للتعرض ولدليل الشرع عند ابي حنيفة في حكم يحتمل التغيير كالخطاب
بحرمة الخمر غير زائل في حقه فيجوز البيع ويجب الضمان ويصح نكاح المحارم حتى لو اسلما [illegible] ويصح طلبها النفقة به ولم يفسخ
الا بالترافع وهما فرقا بين الحكم الاصلي وغيره فقالا لا تقوم الخمر والخنزير واباحتهما اصلي عندهم واباحة المحارم ليس باصلي فينفي وقيام دليل
التحريم شبهة مانعة من حد القذف وعند الشافعي دافع للتعرض لا غير حتى لا يجب حد الخمر لا في الاحكام لما فرغ من مباحث العوارض
السماوية شرع في مباحث العوارض المكتسبة فقال ومن المكتسبة الجهل وعد الجهل منها اي من العوارض وان كان امرا اصليا
لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق بانت في حال دون حال كالصغر
وانما عد من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة للتفريط في العلم اي للتقصير في اكتساب العلم لانه كان قادرا
على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل واستمراره على الجهل اختيارا للجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره وهو بسيط
وحد بانه عدم العلم عما من شانه العلم فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم وقيل انه صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي
والتقابل بينهما تقابل التضاد وبهذا المعنى نظري فليس بعيب ويمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في التقصير في ازالته ومركب
وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم
فلا يشتغل بالتعلم وهو قد يكون كسبيا فلا يحتاج الى التوجيه المذكور في كونه كسبيا بالتقصير والتعليل بكونه امرا زائدا
على حقيقة الانسان تقتضي كون الجهل بنوعيه عارضيا ولكن اصالته بكونه نظريا انما يتحقق في البسيط ثم الجهل على اربعة انواع
الاول جهل الكافر وهو ليس بعذر اصلا لجحوده ما اتضح برهانه اي لانكاره ما ظهر الدليل على ثبوته لان الآيات الدالة على وحدانية
الصانع وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة باهرة فالكفر جحود قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وكذا
الادلة على صحة رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبراهين الظاهرة لا سيما في كل زمان لا وجه لانكارها اما بالنسبة الى زمان

الصحابة فبالمشاهدة واما بالنسبة الي من بعدهم فبالتواتر قرنا بعد قرن الي يومنا هذا فكان انكارها مكابرة فلا يكون
عذرا يوجد ومنه اي دين الكافر واعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام دافع للتعرض حتى لو
باشر ما اعتقده ودان به لا يتعرض له بوجه لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وهذا بالاتفاق وكذا دافع لدليل الشرع
ايضا عند ابي حنيفة يعني ان دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه في حكم يحتمل التغير عقلا كتحريم الخمر والخنزير ونكاح المحارم
ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في حقه في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم الميتة في حق المضطر فيبقى
الحكم الذي كان ثابتا قبل الخطاب في حقه على الصحة بعده كما كان قبله لقصور الخطاب عنه بمنزلة من لم يصل اليه فان الاصل
في الاحكام التي هي قابلة للتغير ان لا يثبت في حقنا ما لم يبلغ الخطاب الينا لئلا يلزم التكليف بالمحال ثم البلوغ تارة يكون
حقيقة بسماع الخطاب وتارة حكما بالاشاعة في دار الاسلام فيجب العمل به وان لم يصل اليه حقيقة لان النبي عليه السلام
مامورا بالتبليغ الى الجميع وليس في وسعه تبليغ كل فرد حقيقة وانما في وسعه الاشاعة فاذا اشاع صار كالتبليغ الى كل
واحد منهم فلا يعذر بالجهل لكونه مقصرا ولكن الكافر لا يعتقد صدق المبلغ والشرع امرنا بعدم التعرض له بقبول
الذمة فلا يكون خطاب الشارع واصلا اليه في زعمه فيكون ديانته دافعة لثبوت خطاب الشرع في حقه وهذا ليس للتخفيف
بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا شعور له به كالطبيب يترك مداواة المريض ولا يمنعه من التخليط
عند اياسه عن البرء فعلى هذا يجوز بيع الخمر وشراؤه فيما بينهم عنده ويجب الضمان على من اتلف خمر الذمي او خنزيره مسلما او ذميا وهو
قول الصاحبين ايضا خلافا للشافعي فانه لا يوجب الضمان باتلاف خمره سواء اتلفه مسلم او ذمي ويصح نكاح المحارم اذا عقد
الصحة حتى لو تزوج المجوسي بمحرم ودخل بها ثم اسلما كانا محصنين حتى يحد قاذفهما ويجب طلب المراة النفقة بذلك النكاح ويقضي
القاضي بها ولا يفسخ النكاح بينهما حتى يجتمعا على الترافع الى قاضي المسلمين وطلبا حكم الاسلام عنده خلافا للصاحبين والشافعي
حيث يفرق بينهما عندهم بطلب احدهما ولا يكونان محصنين بذلك النكاح ولا يجب النفقة وانما قال في حكم يحتمل التغير احترازا عن الحكم
الذي لا يحتمل ذلك كحرمة الكفر ووجوب الايمان فانه لا تكون ديانته دافعة لدليل الشرع في ذلك بالاجماع ثم ابو حنيفة جعل ديانته
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغير مطلقا سواء كان حكما اصليا على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق
المسلمين او ضروريا غير اصلي على وجه لو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يكن بقاؤه مشروعا في حق المسلمين وهما اي الصاحبان فرقا
بين الحكم الاصلي وغيره فقالا ديانة الكافر دافعة للتعرض ولدليل الشرع في كل حكم كان اصليا قبل ورود الخطاب كما قال ابو حنيفة
فيبقى ذلك الحكم بعد ورود الخطاب على ما كان عليه في حقه فيتقوم الخمر والخنزير واباحتهما كانت لحكم اصلية قبل شرعيا فيبقى على
ما كانت عليه قبل الخطاب لقصور الخطاب عنه بسبب ديانته فيجب الضمان على متلفهما ويصح تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة ولا يكون
ديانته دافعة لدليل الشرع في كل حكم كان ثبوته ضروريا قبل شرعا فلا يبقى مشروعا لعدم قصور الخطاب عنه في مثل هذا الحكم
مثل اباحة نكاح المحارم لم يكن اصليا في شريعة اصلا وانما شرع في ادم عليه السلام بطريق الضرورة للتوالد لعدم النساء بدليل انه
لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه اذا اندفعت الضرورة بكثرة النساء لم يبق مشروعا بعد زمن ادم عليه السلام فيبقى من النفي
اي بنفي اباحة نكاح المحارم لما لم يكن اصليا فلا يبقى صحته في حقه الا انا امرنا بترك التعرض له فاذا رفع احدهما الامر الى
القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ في النكاح الفاسد ولا يجب
الحد على قاذفه واشار بقوله وقيام دليل التحريم الى عدم وجوب الحد على قاذفه على تقدير التسليم اي ولئن سلم ان نكاح
المحارم صحيح فيما بينهم كما هو قول الامام لا يحد قاذفه لان النكاح وان فرض جوازه لكن قيام دليل تحريم الشرع نكاح المحارم على
العموم يصير شبهة مانعة من حد القذف فان زعم القاذف انه صادق في نسبته الى الزنا لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم
المقذوف انه كاذب وعند الشافعي دينه دافع للتعرض دون الخطاب لان الخطاب بالتحريم شامل مساول المسلم
والكافر لبلوغ الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام والذمي من اهل الدار وانكاره تعنت فلا يكون

عذرا

عذرا لكن الشرع امر بترك التعرض لعقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما اعتقده من الاحكام فما يرجع الى التعرض لا يثبت
في حقه فلا يجب الحد على الشرب الخمر لان الحد زجر له في المستقبل وهو تعرض له وما لا يرجع الى التعرض يثبت التقوم وايجاب
الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف بل يثبت اضدادها لان ديانته ليس بحجة على غيره فلنا
من الاحكام ايضا من باب ترك التعرض لان تقوم الاموال والضمان النفوس انما يثبت بثبوت العصمة لها ومعنى العصمة هو الحفظ
عن التعرض فاثبات العصمة في حقه من باب ترك التعرض له كاسقاط حد الشرب عنه لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن التعرض
الا بايجاب الضمان بالاتلاف **قوله** وجهل صاحب الهوى بالصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجة وجهل الباغي وان كان متاولا
ولذا لا يضمن ماله العادل ونفسه ما اتلفه من غير منعة وعند المنعة سقط الولاية ويجب الجهاد وقتل الاسير والذفيف على الجريح
ولا ضمان ولا حرمان بالقتل وان لم يحرموا عند ابي حنيفة ومحمد للتاويل وان كان باطلا ويحبس اموالهم زجرا ولا علك لاتحاد الدار حقيقة
واختلافها حكما فثبتت العصمة من وجه فلم تضمر بالشك ولم يملك بالشبهة خلاف اهل الحرب لاختلاف الدار والمنعة المبطلة للعصمة
مطلقا فان النوع الثاني من الجهل على قسمين احدهما جهل صاحب هوى بالصفات الالهية كجهل المشبهة في قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة
للزوال كصفات الخلق وجهل المعتزلة في انكار الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة وانه غير مرئي وهو ايضا ليس بعذر في الاخرة
كالنوع الاول لمخالفة الحجة الواضحة فان الادلة الواضحة كما دلت على الوحدانية دلت على ثبوت صفات الكمال والتنزه عن مشابهة الخلق كما هو المشهور
في اصول الدين وثانيهما جهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد كالخارجين
عن طاعة علي كرم الله وجهه وجهل الباغي ليس بعذر وان كان متاولا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على امامته وساير الخلفاء الراشدين
وكونهم على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاند لكن جهل صاحب الهوى والباغي دون جهل الكافر لتمسكهما بتاويل وان كان فاسدا وتعلقهما بظواهر
النصوص كما عرف في موضعه ولذلك لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل والغلاة من الرفضة والمجسمة وان كانوا كفارا لكنهم مع هذا منتسبين
الى الاسلام وهم من اهل القبلة ممكون ولا ينقطع الالزام عليهم بالدليل باقيا ولذا الباغي وان استحل مال العادل ودمه بتاويل وهو وان مباشرة الذنب كفر
كما هو مذهب الخوارج لم يحكم بالاحتمها في حقهم بتاويلهم الفاسد كما حكم باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام فامكن مناظرته والزام
الحجة عليه بخلاف الكافر لانقطاع ولاية المناظرة والالزام بقبول الذمة فوجب العمل بديانته ولذلك اي لاجل ان جهل الباغي ليس بعذر وان كان
متاولا ضمن الباغي مال العادل او نفسه بالاتلاف من غير منعة كما لو اتلفه غير الباغي لان ولاية الالزام عليه باقية لاعتقاده الاسلام والتزامه
لبطلانه وعند تحقق المنعة للباغي سقط عنه ولاية الالزام عليه بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان النفس
والمال بعد التوبة كما لا يواخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام وقال الشافعي يلزمه الضمان وان كان له منعة لكونه مسلما ملتزما احكام
الاسلام ولا عبرة لتاويله لفساده ولنا ما روي عن الزهري قال وقعت الفتنة والصحابة كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران
فهو موضوع وكذا عند تحقق المنعة للبغاة يجب الجهاد معهم ومقاتلتهم اذا ظهر منهم التجمع والتحيز عن اهل العدل والعزم على قتالهم دفعا
لشرهم لا ابتداء خلافا للجمهور فانه يجب القتال معهم ابتداء وان لم يعزموا على قتالنا فان عليا رضي الله عنه قال في خطبته ولن نقاتلكم حتى
تقاتلونا اي حتى تعزموا على قتالنا فعند عزمهم الخروج الينا والقتال معنا يجب ان نقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى
فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج
الفتنة ودفع ذلك من الدين وخروجهم على الامام معصية فنهيهم عن المنكر ولذا يجب قتل اسرائهم والتذفيف على
جريحهم اي الاسراع في قتلهم واتمامه اذا كانت لهم فئة ووجوب القتل والتذفيف مذكور في البزدوي والمذكور في
المبسوط بلفظ لا باس فانه ذكر فيه لا باس بقتل اسرائهم اذا كانت لهم فئة لان شر الاسير لم يندفع بالاسر لانه
بالاسر صار مقهورا لا فاتت الشر حيث يومن عليه لانه لو تخلص لتحيز الى فئته فان راى الامام المصلحة في قتله
فلا باس به وان لم يكن له مصلحة فيه لا يقتله لان الغرض من قتله دفع شره وقد اندفع بفوات فئته وكذا لا باس بالتذفيف
على جريحهم اذا كانت فئتهم باقية لانه عند بقائهم لا يؤمن شره لانه اذا برا عاد اليهم فجاز قتله حسما لمادة شره وكسر

المسولة فيه اذ قتلة لا يحلوا عن اتلاف وهن بنهم ولا يجب علينا ضمان باتلاف اموالهم ودمايهم اي قتلهم ولعب فلا يوجب الضمان
ولا حرمان الميراث بقتلهم حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه لان الاسلام جامع بينهما فلم يوجد الاختلاف
في الدين الذي هو مانع من الارث وحرمان الميراث عقوبة شرعت جزا على قتل محرم وقتلهم واجب فلا يصلح سببا للعقوبة
كالقتل قصاصا والبغاة لم يحرموا عن الميراث لقتل مورثهم العادل في الحرب عند ابي حنيفة ومحمد ان اعتقد وانهم على الحق وقال
ابو يوسف يمنع من الارث بكل حال لانه قتله بغير حق فيحرم عن الميراث كما لو قتله ظلما من غير تاويل ولهما ان تاويله
معتبر وان كان باطلا لانهم اعتقدوا على الحق وخصومهم على الباطل فالذي فعلوه في زعمهم امر بالمعروف ونهي عن المنكر وجهادا
وان كان باطلا في الحقيقة فلا تقوم لنا عليهم حجة لانقطاع الالزام بالمنع كما في سقوط الضمان ويحبس اموالهم اي اموال
اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتلهم فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم يرد عليهم اموالهم ولا يملك
اي اموالهم بالاستيلا لان الملك بالاستيلا لا يثبت الا بالاحراز بدار تخالف دار الملاك ولم يوجد لاتحاد الدار حقيقة
لان الكل دار الاسلام واختلافهما حكما اي بحكم الديانة فانها مختلفة فان كل فريق يعتقد انه على الحق وخصمه على
الباطل وان دماوهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم فيثبت العصمة من
وجه وهو اتحاد الدار حقيقة ولم يثبت من وجه وهو اختلافهما حكما فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة على
بالشبهة وهذا لانه لو كانت الدار مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلا والاحراز بدارنا ولم يجب الضمان بالاتلاف ولو كا
متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ويجب الضمان بالاتلاف فلما كانت مختلفة من وجه ومتحدة من وجه وقع الشك في ثبوت
كل واحد من ثبوت الملك وعدم وجوب الضمان فلم يثبت شي منهما بالشك بخلاف اهل الحرب لتحقق اختلاف الدار
من كل وجه وتحقق اختلاف المنعة فبطلت العصمة لنا في اموالهم ولهم في اموال الناس من كل وجه **قوله** والجهل في موضع
الاجتهاد او الشبهة شبهة لمن صلى الظهر بغير طهر ثم صلى العصر ثم صلى المغرب وقضى الظهر وعنده ان العصر مجزيه
جاز للاجتهاد في الترتيب وكما لو عفى احد وليي القصاص فقتله الاخر ظانا بقا القصاص له لم يقتص منه للشبهة
وكمن زنى بجارية والده على ظن الحل لم يحد وكحربي اسلم ودخل الينا فشرب جاهلا بالحرمة لاذمي وبخلاف الزنا جهل
من اسلم في دار الحرب عذر لخفا الدليل وعدم التقصير وكذا جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده والشفيع بالشفعة
والبكر بالنكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف خيار البلوغ لخفا الدليل في حقها دون الحرة النوع الثاني
جهل يصلح شبهة وعذرا وهو على نوعين احدهما الجهل في موضع الاجتهاد بان لا يكون منصوصا عليه وللراي
فيه مدخل فالجهل في هذا الموضع عذر لانه غير مخالف للكتاب والسنة والراي محتمل وفيه خفا لان مناط
الحكم مستنبط غير منصوص عليه فتعذر في الخطا في الاجتهاد فيه لان المجتهد اذا اخطا فله اجر الاجتهاد بخلاف
ما لو كان الحكم منصوصا عليه فانه لا يعذر بالجهل لتقصيره في طلب النص والاشتغال بالاجتهاد مع وجوده
وثانيهما جهل موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا او شبهة لانه موضع خفا والاشتباه
نظير الاول لمن صلى الظهر بغير طهر اي بغير وضو وهو غير عالم بعدم الوضو ثم صلى العصر به اي بالطهر ذاكرا له وهو ظان ان الظهر
جايزة لعدم علمه بعدم الوضو ثم صلى المغرب وقضى الظهر بعد علمه بانه صلاها بغير طهر وعنده اي في ظنه وقت صلوة المغرب ان العصر
صلاها بوضو جاز المغرب وعليه قضا العصر فقط وان فاتت الترتيب لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في وجوب الترتيب
اذ الوقت كان الخلاف الواقع بين العلما في ذلك معتبر فكان دليلا شرعيا صالحا لافادة الظن بخلاف ظنه بجواز الظهر عند صلوة العصر فانه غير
معتبر لانه مخالف للاجماع فان ظهره فاسد بالاجماع وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضو قوي مجمع عليه فكانت متروكة بيقين
فيظهر اثر الفساد فيما يودي بعدها ولم يعذر بالجهل واما فساد العصر بترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروكة بيقين فلا
يتعدى الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في المتروكة بيقين ونظير لاخر لو كان للمقتول وليان فعفى احدهما عن

القصاص ثم قتل القاتل ولية الاخر ظانا ان القصاص باق له بان لم يعلم بعفو شريكه او علم بذلك ولكن لم يعلم بان القصاص يسقط
بعفو احدهما بنا على ظنه انه وجب لكل منهما قصاص كامل لم يقتص منه اي من الولي القاتل للشبهة لان جهله بسقوط القصاص
جهل في موضع الاجتهاد لان بعض اهل المدينة ذهب الى ان القصاص لا يسقط بعفو احدهما وللاخر استيفاوه فيصير شبهة
في درء القصاص فانه مما يدري بالشبهات ولانه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاوه ولعبا في حقه ظا هرا
والظاهر يصير شبهة فيما يدري بها وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان العفو مسقط لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير
نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار معنى خفي وهو عدم تجزي القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة
الظاهر في ايراث الشبهة وبهذا الاعتبار يصلح ان يكون هذا نظير الجهل في موضع الاشتباه الاتي ذكره نظير الثاني وهو
الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه جهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فانه لا يحد لان الاملاك متصلة بين
الوالد وولده والمنافع دايرة بينهما ولهذا لا تجوز شهادة احدهما للاخر ولا اداء الزكوة والولد وولده فربما تشتبه عليه
انها لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء ايضا فيصير جهل الوطي بالحرمة شبهة في سقوط الحد ويسمى هذه شبهة
اشتباه فان الشبهة الدارية للحد على نوعين احدهما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لان هذه انما تنشا من الاشتباه
وهو ظن ما ليس بدليل دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه ومن هذا القسم وطي جارية زوجته على ظن الحل
ولا يثبت بهذه الشبهة النسب وان ادعاه ولا يثبت بها العدة لكون هذا الفعل زنا محضا في نفسه وثانيهما شبهة
في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهو ان يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لمانع
وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطي الاب جارية ابنه فانه لا يحد وان قال علمت انها حرام علي لان المؤثر في هذه الشبهة
الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قايم مع علم الحرمة فيوثر في سقوط الحد مطلقا ويثبت به النسب اذا ادعى
ويصير الجارية ام ولده ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لانه في بيان شبهة الاشتباه واشار بقوله وكحربي وهو عطف على قوله كمن زنى الى
الى مثال اخر لشبهة الاشتباه وهو ان الحربي اذا اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بحرمتها لا يحد ويصير جهله بالحرمة شبهة دارية للحد
لكونه في محل الاشتباه فان العلم بالحرمة انما يحصل بانتشار الخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر
جاهلا بحرمتها فانه يحد ولا يكون جهله عذرا في سقوط الحد لانه جهل في غير موضع الاشتباه فانه من اهل دارنا والخطاب شايع فيها وبخلاف
ما لو اسلم الحربي ودخل دارنا فزنى بها جاهلا بحرمة الزنى فانه يحد لانه جهل في غير موضع الاشتباه فلا يكون عذرا لان الزنى حرام في جميع الاديان
فلا يتوقف العلم بالحرمة على بلوغ الخطاب لتحقق الحرمة قبله والنوع الرابع جهل من اسلم في دار الحرب بالشرايع ولم يهاجر الى دار الاسلام
فانه عذر حتى لو اقام في دار الحرب بعد ما اسلم مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبهما لا يجب عليه قضاوهما لخفا الدليل على
وجوبهما في حقه وهو الخطاب لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستعمال والشهرة لان دار الحرب ليست محل
كشهرة لحكم الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا فلا يواخذ به لانه غير مقصر في طلب الدليل لان الدليل انما يتصور بعد الشعور
وامكان السوال عن اهل الذكر ولم يوجد فجا الخفا لا لتقصير منه في طلبه وانما جا الخفا لخفا الدليل في نفسه لعدم شهرته في دار
الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل العبد الماذون بالاذن عذر حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو كان وكيلا ببيع عبد فباعه فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة ففسد لا يضمن ولو كان
وكيلا بشراء شي بعينه فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صح ولو باع شيا قبل العلم بالوكالة لا يتوقف على اجازة الموكل كبيع الفضولي
ولم ينفذ وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وغيرهما ويمتنع على الوكيل شرا
ما وكل بشرايه بعينه لنفسه وبيع ما وكل ببيعه بمن لا تقبل شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال الاشيا
قبل علمهما دفعا للضرر عنهما والوكالة والاذن هما المرادان بالاطلاق وكذا جهلهما بضده اي بضد الاطلاق وهو عزل الوكيل وحجر الماذون
عذر ايضا حتى لا يصح العزل والحجر قبل علمهما لخفا الدليل لاستبداد الموكل والمولى بهما ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة

العزل والحجر لان الوكيل كان يتصرف على ظن ان يلزم تصرفه على الموكل والمأذون يتصرف على ظن ان يقضي دينه من كسبه ورقبته دينا
والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص ماله وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته
على العلم دفعا للضرر عنهما وهذا لان التكليف بخطاب الشارع وهو كامل الولاية لا يتحقق قبل علم المكلف فحكم العبد وهو قاصر
الولاية اولى ولا يشترط العدالة في المخبر بالوكالة والاذن بالاتفاق وان كان فضوليا لانه ليس فيهما الزام محض بل من وجه
لبقاء الوكيل والعبد بعد بلوغ الخبر على الخيار في قبول الوكالة والاذن وكذا جهل الشفيع بالشفعة اي بالسبب الذي
يستحق به الشفعة وهو البيع عذر حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه لان البائع مستقل
بالبيع وليس من الامور التي تشتهر البتة وفيه الزام ضرر للحاظر عليه فيتوقف حكمه على علمه دفعا للضرر عنه وكذا جهل البكر
البالغة بالنكاح الصادر من الولي عذر حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لخفاء الدليل في حقها لاستبداد الولي بالانكاح
وفيه الزام حكم النكاح عليها وهو ضرر فيتوقف الحكم على علمها دفعا للضرر عنها وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق عذر حتى
كان لها الخيار بعد ذلك في مجلس العلم بالخيار اذا علمت بان لها خيار العتاقة لخفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالاحكام
لاشتغالها بخدمة المولى فلا تتفرغ للعلم فلا تقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم في حقها ولانها دافعة للضرر عن نفسها بلزوم
زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع وكذا جهلها بالاعتاق عذر حتى يكون لها الخيار بعد العلم لخفاء الدليل لاستبداد الولي
بالاعتاق بخلاف خيار البلوغ فان الجهل بخيار البلوغ ليس بعذر حتى لو بلغ زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء
يصح النكاح ولهما خيار البلوغ عند ابي حنيفة ومحمد لقصور الشفقة ولهذا امتنع ثبوت الولاية في المال وخيار
البكر يبطل بالسكوت لما علم ان سكوتها دليل على الرضا فلو علمت بالنكاح ولم تعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها
عذرا حتى يكون سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها غير خفي لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وهي متمكنة من العلم
لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكونها حرة فيكون الجهل بتقصيرها في التعلم فلا يكون عذرا ولانها تريد بجهلها بالخيار الزام
فسخ النكاح على الزوج لا دفع الضرر عن نفسها والجهل لا يصلح حجة للالزام بخلاف جهلها بالنكاح فانه عذر لخفاء الدليل
اذ الولي مستقل بالنكاح **قوله** ومنها الهزل وهو ينافي اختيار الحكم والرضا به دون مباشرة كخيار الشرط وشرط التصريح به وان
لم يذكر في العقد ولا ينافي الاهلية ولا الحكم لكن يجب التخريج بحسب اثره فان دخل على ما يحتمل نقضه كالبيع فاما ان هزلا باصله
او بقدر العوض او بالجنس وكل منها لما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض او البنا او يسكتا او يختلفا فان هزلا باصله ثم اعرضا
بطل الهزل او بنيا انعقد فاسدا غير موجب للملك كشرط الخيار من الجانبين ابدا فمن نقضه انتقض او اجازه جاز ويجب تقديره
في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة ولذلك لم يثبت به الملك مع القبض وان سكتا او اختلفا صح العقد عنده ميلا الى صحة
الايجاب بظاهر العدم اتصال الهزل به وقالا لا بطل في السكوت وجعلا القول لمدعي البنا في الاختلاف ميلا الى صحة اعتبار
المواضعة لسبقها حتى يوجد الناقض اعتبارا للعادة وان هزلا في العوض بان سميا الفين والثمن الف فان اعرضا صح
او سكتا او اختلفا فالتسمية عنده والمواضعة عندهما او بنيا فالتسمية عنده ايضا لانها جد في الاصل فلو عمل بالمواضعة
فسد لانه شرط فاسد فيترجح الاصل على الوصف بخلاف المواضعة في الاصل وان هزلا في الجنس فسميا دنانير والثمن دراهم
صح البيع مطلقا وفرقا بان الجمع في المواضعة بالقدر ممكن لصحة البيع باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب
له فلم يفسد به وههنا يمتنع العمل بالمواضعة في العقد لخلوه عن الثمن فتعين المسمى ش اي من العوارض المكتسبة
الهزل وهو في اللغة اللعب ضد الجد وفي الاصطلاح ان يراد باللفظ ما لم يوضع له بلا مناسبة مجوزة للاستعارة واحترز
به عن المجاز وهو اي الهزل ينافي اختيار الحكم اي ينافي اختيار الهازل الحكم ما هزل به وينافي رضاه بذلك الحكم لانه
لم يقصده ولم يستعمله له فقصد به خلاف ذلك فلا يكون مختارا له ولا راضيا به دون مباشرة اي الهزل لا ينافي الاختيار
والرضا بمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم لانه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضى من غير اكراه

خبر

خيار الشرط في البيع فانه ينافي الرضا بالحكم واختياره لان عمله انما هو في الحكم لا غير ولا ينافي الرضا بمباشرة البيع الذي هو سبب الحكم
واختياره لان العاقد باشر السبب وهو قوله بعت واشتريت باختياره ورضاه من غير جبر الا ان بينهما فرقا من حيث ان
الهزل يفسد البيع دون خيار الشرط وانما جمع بين الرضا والاختيار ولم يكتف باحدهما لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في
مسائل الاكراه وشرطه اي شرط الهزل واعتباره في التصرفات التصريح به قولا بان يقول اني ابيع هذا الشيء او اتصرف هذا
التصرف هازلا ولا يكتفي فيه بدلالة الحال وان لم يذكر في العقد اي لا يشترط ذكر الهزل في نفس العقد هزلا لان اشتراط
ذكره في العقد لا يحصل المقصود وهو اظهار الجد في التصرف ليعتقد الناس انه بطريق الجد دون الهزل لينقطع طمعهم فيه
وان كان في الواقع بطريق الهزل بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره في العقد ولا يكتفي بتصريحه قبله لانه يمنع الحكم
عن الثبوت بعد انعقاد السبب للتروي في دفع الغبن فلا بد من ذكره في العقد متصلا به والهزل لا ينافي الاهلية ولا
وجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا في وضع الخطاب بحال بدليل قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين فلو كان منافيا للاهلية او العبارة لما صح معه النكاح اذ النكاح لا يثبت الا من اهله بركنه
ولكن لما كان اثر الهزل في عدم الاختيار في الحكم والرضا به لم يجز الغاؤه بل يجب اعتباره ويخرج الاحكام بحسب اثره
اي اثر الهزل وهو عدم الرضا بالحكم واختياره فكل حكم يتعلق بوجود نفس السبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار
يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت معه ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تصرف والاخبار
عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد والانشا على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق
والاخبار عنه ايضا على وجهين الاخبار عما يحتمل النقض والاقرار عما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والهزل في القسم الاول وهو الانشا القابل للنقض على ثلثة اوجه اما ان
لا باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اوجه اما ان يتفقا بعد المواضعة على
الاعراض عنها او على البنا عليها او على ان يسكتا اي لم يحضرهما شيء من البنا والاعراض او اختلفا في البنا والاعراض والوجه الاول
وهو ما لو هزلا باصل العقد بان قالا نظهر للناس العقد ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد ثم اعرضا عن الهزل حال العقد اتفقا
على انهما عقدا بطريق الجد فالبيع صحيح والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد لانه غير لازم قابل للرفع لان العقد الصحيح
يقبل الرفع بالاقالة فهذا اولى ولو بنيا اي اتفقا على انهما بنيا العقد على المواضعة انعقد فاسدا غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ لعدم الملك اما الانعقاد فلمباشرتهما
السبب بالاختيار واما الفساد فلاتفاقهما على الهزل وهو بمنزلة اشتراط الخيار من الجانبين ابدا لعدم الرضا
بالحكم كما في خيار الشرط والهزل غير موقت فظاهره التأبيد وشرط الخيار من الجانبين ابدا يوجب الفساد على احتمال الجواز
ويمتنع ثبوت الملك لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل لانه بمنزلته واذا كان فاسدا يحتمل الجواز
فايهما نقضه انتقض لان لكل منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازاه جاز لارتفاع الفساد باختيارهما الحكم اذ الفساد
كان لعدم الاختيار وان اجاز احدهما يتوقف على اجازة الاخر لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لهما فلا يلزم من سقوط خيار
احدهما سقوط خيار الاخر لعدم ولايته عليه وفي عبارة المصنف خلل لانه يقتضي جواز العقد باجازة احدهما وليس كذلك فالصواب
ان يقول فمن نقضه انتقض وان اجازاه جاز ويؤول كلامه انتقض وجاز على نفسه لا على الاخر ويجب تقديره اي تقدير وقت
الاجازة في الهزل بالثلث اي بثلثة ايام عند ابي حنيفة حتى لو اجازه في الثلث صح العقد وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما لا يتقدر اي بالثلث لعدم تقدر زمان الخيار عندهما بالثلث ولذلك اي لاجل ان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لا يثبت به اي بالبيع هازلا الملك للمشتري وان اتصل القبض به كما لا يثبت الملك بالبيع الذي اشترط فيه خيار الشرط
وان اتصل القبض به والجامع بينهما عدم اختيارهما الحكم بالهزل والشرط فيتوقف الملك على اختيارهما له برفع الهزل والشرط

بخلاف ما لو كان البيع فاسدا من وجه اخر حيث يثبت الملك به بالقبض لوجود الرضي بالحكم فيه دون الهزل وان سكتا اي المتعاقدان
بان اتفقا على انه لم يحضرهما شي من البنا على الهزل او الاعراض عنه او اختلفا في البنا والاعراض بان قال احدهما بنينا العقد
على المواضعه وقال الاخر بل اعرضنا عنها فالحكم صحة العقد عنده اي عند ابي حنيفه في الصورتين عملا منه الي صحة الايجاب
ظاهر الحكم اتصال المراد به اي بالعقد وهو الان الظاهر في العقود الشرعيه الصحة والفساد يعارض وهو انما
الهزل بها ههنا ولم يوجد في الصورتين اما في اتفاقهما على انه لم يحضرهما شي فظاهر واما في اختلافهما فالقول لمدعي
الصحه لتمسكه بالاصل وهو الصحه ومدعي البنا على المواضعه يدعي امرا عارضا على خلاف الاصل وقالا اي الصاحبان
بطل العقد اي فسد في السكوت اي فيما لو اتفقا على انه لم يحضرهما شي وجعلا القول لمدعي البنا في الاختلاف اي
فيما لو اختلفا في البنا على المواضعه والاعراض عنها ميلا الي اعتبار المواضعه في الصورتين لسبقها والسبق من اسباب
الترجيح وذلك لان الظاهر بناوهما العقد على المواضعه وفاوهما عليها بحكم العادة لئلا يكون اشتغالهما بها اشتغالا بما
لا يفيد وهو عبث الا ان يوجد نص على نقضها فيعارضها ولم يوجد لان السكوت والاختلاف غير متعرض لشي فيبقى حكم الهزل
على ما كان بالاستصحاب فوجب العمل به وان هزلا في العوض وهو مقدار الثمن بان سميا في العقد الفين عند الناس والثمن في
الحقيقة الف فلا يخلو الحال عن احد الصور الاربعة فان اعرضا اي اتفقا على الاعراض عن المواضعه صح اي الاعراض او
البنا العقد وكان الثمن هو المسمي وهو الفان بالاتفاق او سكتا اي اتفقا على انه لم يحضرهما شي من الاعراض او البنا او اختلفا
اي في الاعراض او البنا فالتسمية عنه اي التسمية هي المعتبرة عند ابي حنيفه فكان الثمن الفين والمواضعه هي المعتبره عند
هما فكان الثمن هو الالف وبطل الالف الذي هزلا به لما عرفت ان الظاهر هو البنا في العقد عنده وعندهما البنا على المواضعه
او بنيا اي اتفقا على البنا على المواضعه فالتسمية هي المعتبرة عنده ايضا فكان الثمن الفين لانهما اي المتعاقدين
جدا في اصل العقد وقصدا ايجابا جائزا الا انهما هزلا في مقدار العوض لا في اصل العقد وهو دليل على الاعراض عن المواضعه
السابقة والعمل بالمواضعه انما يجب عند عدم الدليل على الاعراض فلا يعتبر المواضعه لان اعتبارها ينافي قصدهما الصحة باعتبار
الجد في اصل العقد لانه لو عمل بالمواضعه في العوض لفسد العقد لان احد الالفين غير داخل في العقد حينئذ فيصير قبول
العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في
منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه
نفع لاحد المتعاقدين وهو مفسد للعقد لانه عليه السلام نهي عن بيع وشرط فوقعت المعارضة بين الجد في اصل العقد والهزل
في مقدار العوض لان الجد في الاصل يقتضي الصحه والهزل في مقدار العوض يقتضي الفساد لما ذكرنا فترجح الاصل على
الوصف لان الاصل في البيع المبيع والثمن تابع فاعتبار الجد في الاصل وهو المبيع بان ينعقد البيع صحيحا اولي من اعتبار
الهزل في التابع وهو مقدار الثمن بان لا يجب الالف الثاني واذا كان العمل بالاصل اولي وجب اعتبار التسمية لانه
لا يتحقق العمل به بدون اعتبار التسمية الواقعة في العقد فكان الثمن الفين بخلاف المواضعه على الهزل باصل العقد
اذا اتفقا على البنا حيث وجب العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها ووجد المعارض هنا وهو
الي تصحيح العقد وثبت له الرجحان لما ذكرنا فامتنع العمل بها مع المعارض الراجح وان هزلا في الجنس اي في جنس الثمن
بان تواضعا على التسمية عند الناس مائة دينار ويكون الثمن في الواقع الف درهم صح العقد ليبع وكان الثمن هو المسمي
وهو مائة دينار بالاتفاق مطلقا اي على كل حال من الاحوال الاربعه وهي حالة اتفاقهما على الاعراض او البنا او على السكوت
بان لم يحضرهما شي او الاختلاف في البنا والاعراض وهذا استحسان والقياس ان يكون البيع فاسدا لانهما قصدا الهزل
بما سميا في العقد وهو الدنانير فانها ليس بثمن في الواقع وما قصدا ان يكون ثمنا وهو الف درهم لم يذكراه في العقد ولا بد من ثبوت
الذكر في العقد لان ذكر البدل شرط ولا يكتفي بذكره قبل العقد فيمنع البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل

وفي

وهما قد قصدا الجد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك بان يجعل منعقدا بما سميا من البدل ويجعل
التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعه السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا
بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فكذا ههنا كيلا يلغو تصرف العاقل وانما تعين التصحيح بهذا الطريق اذ لا يمكن ذلك بجعل الالف او غيره
ثمنا لعدم ذكرها في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن لانه ركنه فتعين جعل المسمي ثمنا فابو حنيفه لم يفرق بين هذه الصورة وهي الهزل بجنس
البدل وبين الهزل بمقداره وهما اي الصاحبان قد فرقا بينهما في صورة السكوت والاختلاف والبناء حيث اعتبرا الهزل فيما هزلا
في مقدار العوض فاوجبا الالف الذي تواضعا عليه دون المسمي في العقد وهو الفان واعتبرا التسمية فيما هزلا بجنس العوض
فاوجبا فيه المسمي في العقد وهو الدنانير لا الالف الذي تواضعا عليه ووجه الفرق لهما انه انما اعتبرت المواضعه في صورة
الهزل في مقدار البدل لان الجمع بين المواضعه على صحة اصل العقد والمواضعه على مقدار البدل ممكن باعتبار الحكم بصحة
البيع باحد الالفين وان سميا الفين اذ الالف موجود في الالفين فيكون مذكورا في العقد فيكون ثمنا والهزل بالالف
الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاقهما على انه هزل فلا يطلبه واحد منهما وان ذكراه في العقد ولا غيرهما لانه اجنبي
وكل شرط لا طالب له من جهة العباد غير مفسد لعدم افضائه الي المنازعة كمن اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا قدحا من
الشعير فعملنا بالمواضعتين بانعقاد البيع بالف وبطلان الاخر وههنا اي في صورة الهزل بجنس البدل لا يمكن الجمع بين المواضعتين
لامتناع العمل بالمواضعه على ان يكون اصل العقد صحيحا بغير جنس المسمي لان العمل بها يقتضي خلو العقد عن الثمن لان المسمي وهو
الدنانير ليس بثمن لانه غير مقصود لهما والالف المقصود لهما لم يذكر في العقد فلا يصير ثمنا فتعين العمل بالمسمي بجعله ثمنا
وجعل البيع منعقدا عليه حتى يتحقق العمل بالجد وهو صحة اصل العقد فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماه دون الدراهم
قوله هذا وان دخل على ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو واليمين والنذر فالهزل باطل والكلام
جد وهو لا ينعقد النكاح والطلاق واليمين ولانه رضي بسبب لا يرد حكمه فلزم او يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله
او بالقدر واعرضا فالمسمي او بنيا فالمواضعه والفارق ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع وان سكتا او اختلفا
فالمسمي كالبيع او المواضعه لتعينه المهر روايتان وان هزلا في الجنس واعرضا فالمسمي او بنيا فمهر المثل بخلاف البيع لتوقفه
على تسمية الثمن وان سكتا او اختلفا فمهر المثل اتفاقا في رواية والمسمي عنده والمثل عندهما في اخرى وان قصد المال كالخلع والعتق
بمال والصلح عن عمد يبطل الهزل عندهما بخيار الشرط سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه وبنيا وصح عنده فيجب المسمي عنده ويقع
الطلاق مطلقا وعنده يتوقف على اختيارها كما في خيار الشرط في الخلع من جانبها وان اعرضا بطل الهزل اتفاقا وسكتا واختلفا
فعندنا القول لمدعي الجد وعندهما لمدعي البنا والهزل في الاقرار يبطله للدلالة على عدم المخبر به وكذا تسليم الشفعة بعد الطلب
والاشهاد هزلا وهذا وان دخل على اعتقاد فان تبرأ كافر عن دينه وهزل بالاسلام حكم بصحته كالمكره بمنزلة الانشا لا يمكن رد حكمه لما فرغ
من الكلام على القسم الاول الذي هو من الانشا وهو ما لو دخل الهزل على ما يمكن نقضه شرع في القسم الثاني وهو ما اذا دخل
الهزل على ما لا يحتمل النقض بعد الثبوت بالفسخ والاقالة واشار بقوله هذا الي تتميم الكلام الاول والشروع في اخر اي خذ هذا او
مضي هذا او خذ هذا وهذا القسم على ثلاثة انواع انواع احدها ما لا يكون فيه مال اصلا كالطلاق والعتاق مجانا والعفو عن القصاص
واليمين والنذر فالهزل الواقع فيه باطل والتصرف صحيح لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
النص على ان الهزل لا اثر له في هذه الامور فيثبت الحكم فيها بالنص وفي الباقي بدلالة النص دون القياس وذلك لان العفو عن القصاص
في معنى العتاق لوجود معنى الاحيا فيهما والعتاق مذكور في بعض الروايات وله شبه الطلاق ايضا من حيث عدم التجزي
فانه اذا عفي عن بعض سقط القصاص كما اذا طلق بعض التطليقة يقع طلقة كاملة والنذر في معني اليمين من حيث انه التزام
كما ان اليمين التزام الكفارة فالحقا بهما بطريق الدلالة ولانه اي ولان الهزل رضي والهازل رضي السبب اي علته لا برد حكمه فلزم وذلك
لان الهازل رضي او وقع السبب باختياره ورضاه وانه لم يكن راضيا بحكمه فلا يمنع الهزل من انعقاد السبب فينعقد سببا وحكم هذا السبب

لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا يحتمل ايضا التراخي بخيار الشرط فيلزم فلم يؤثر فيه الهزل كما لا يؤثر فيه خيار الشرط والجامع بينهما عدم
منعهما من انعقاد السبب وعدم قبول الحكم التراخي ونقض بالطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه واجيب عنه بان
المراد بالسبب العلة والطلاق المضاف سبب محض للوقوع وليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة
لاستند كما في البيع بخيار الشرط وهذا بخلاف البيع فان حكمه يقبل الرد بالفسخ والاقالة ويقبل التراخي بخيار الشرط فيؤثر فيه
الهزل لا محالة واشار الى القسم الثاني بقوله او يكون المال تابعا كالنكاح فان المقصود الاصلي فيه من الجانبين الحل الذي يحصل به
التوالد والتناسل وانما شرع المال فيه لاظهار الخطر المحل لا مقصودا فيكون تابعا ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ويتحمل فيه
من الجهالة ما لا يتحمل في غيره وهذا القسم على الانواع الثلثة الهزل او بمقدار البدل او بجنسه وكل واحد منها على الوجوه الاربعة بان
اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا فان هزلا باصل العقد بان قال لامراة اريد ان اتزوجك بالف هازلا عند الناس
ولا يكون بيننا في الواقع نكاح ووافقته المراة او وليها على ذلك وحضر الشهود عند العقد لزم النكاح والعقد صحيحا وبطل الهزل لما
رويناه ولان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح لا يحتمل ذلك ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيوب وخيار الرؤية فلا يؤثر
فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل بان قال لها او لوليها المهر في الواقع الف والتسمية عند الناس بالفين ووافقته المراة او وليها على ذلك
ثم سميا في العلانية الفين فالنكاح صحيح مطلقا في الاحوال كلها ولكن في وجوب المسمى او ما تواضعا عليه تفصيل وهو انه ان
اعرضا اي اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمسمى اي فاللازم هو المهر المسمى وهو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما
عنها او بنيا اي اتفقا على البناء على المواضعة فالمواضعة اي فالمعتبر هو المواضعة ويكون الالف الذي تواضعا عليه هو المهر بالاتفاق
لبطلان الالف الاخر ذكر هزلا ولا مانع من اعتبار الهزل فلا يجب اذ المال لا يجب مع الهزل بخلاف البيع عند ابي حنيفة حيث اعتبر
التسمية عند الاتفاق على البناء في المواضعة على قدر البدل في البيع واوجب الفين وهنا اعتبر المواضعة عند اتفاقهما على البناء
واوجب الالف فلا بد من الفرق بينهما فالفارق بينهما ان البيع يفسد بالشرط الفاسد وهذا شرط فاسد لان قبول العقد في الالف
الذي هو لا ينعقد شرط فاسد فوجب عدم اعتبار المواضعة فيه واعتبار التسمية كيلا يفسد البيع ولا يفوت مقصودهما
وهو الصحة والنكاح لا يفسد بالشرط فامكن اعتبار المواضعة فيه من غير لزوم فساد فاعتبر وان سكتا اي اتفقا على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالمسمى اي فالمعتبر هو المسمى فيجب الالفان كما في البيع وهو رواية ابي يوسف عن
ابي حنيفة لان التسمية بالمهر في كونها وصحتها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا يثبت الا قصدا كما ان
ابتداء البيع لا يثبت الا قصدا ولذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية في النكاح كما تمنع في البيع وفي ابتداء البيع جعل
ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من المواضعة في صورة السكوت والاختلاف في المواضعة في مقدار البدل ترجيحا لجانب
الصحة على الفساد فكذا في تسمية المهر ان الهزل يؤثر في تسمية المهر بالافساد كما يؤثر في اصل البيع وهذا اصح لان في
الفساد اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام او المواضعة اي او المعتبر هو المواضعة فيجب العمل
بها دون المسمى فيكون المهر هو الالف الذي تواضعا عليه لا المسمى وهو رواية محمد عن ابي حنيفة على خلاف البيع ووجه
هذه الرواية ان المهر تابع في النكاح كما مر فلا يجعل مقصودا بالذات بتصحيح التسمية وترجيح جانب الجد فيه على
جانب الهزل بجعل المهر الفين بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود لانه احد ركنيه ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته
كالمبيع ولا يصح بدون ذكره فوجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا امكن وهذا معنى قوله او اختلفا فالمسمى
كالبيع او المواضعة لتبعية المهر روايتان اي عن ابي حنيفة فالاولى رواية ابي يوسف عنه والثانية رواية محمد عنه
وان هزلا في جنس البدل بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار في العلانية ويكون المهر في الواقع الف درهم
فان اعرضا اي اتفقا على الاعراض فالمسمى اي فالمسمى هو المعتبر فكان المهر ما سمياه وهو مائة دينار لبطلان المواضعة
بالاعراض وان بنيا اي اتفقا على البناء فمهر المثل اي فالواجب مهر المثل بالاتفاق لان المسمى لا يصلح مهرا لقصدهما الهزل

به والمال لا يجب مع الهزل وكذا ما تواضعا عليه لانهما لم يذكراه في العقد وبدون الذكر فيه لا يصير مهرا فكانه تزوجها بغير
مهر المثل فيجب مهر المثل بخلاف الهزل بقدر البدل لان هناك صار الالف المتواضع على كونه مهرا مذكورا في العقد بذكر الالفين
فلا يكون المهر بلا تسمية وبخلاف البيع لتوقف صحته على تسمية الثمن وباعتبار المواضعة يصير الثمن غير مذكور فيوجب فساد
البيع والصحة مطلوبة لهما فوجب اعتبار التسمية تصحيحا للبيع وتحصيلا لغرضهما والنكاح ليس كذلك لانه لا يتوقف
صحته على تسمية المهر فامكن اعتبار المواضعة فيه من غير فوات مقصودهما وهو الصحة لان اعتباره لا يؤثر في فساد النكاح
بل في فساد التسمية وفسادها لا يوجب فساد النكاح فاعتبرت وحكم بمهر المثل وان سكتا او اختلفا فمهر المثل
اي فالواجب مهر المثل اتفاقا في رواية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل كيلا يصير
المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته كما في الالف والالفين في هذين الصورتين ولما وجب
العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل ووجه هذه الرواية ان التسمية بالمهر في حكم
الصحة مثل ابتداء البيع وقد مر تحقيقه واشار الى القسم الثالث بقوله وان قصد المال اي في التصرف الانشائي الذي
لا يحتمل النقض كالخلع والعتق بمال والصلح عن دم العمد وان كان المال مقصودا في هذا القسم لان المال لا يجب فيه بدون
الذكر كما شرط المال علم انه مقصود فيه والهزل فيه اما ان في اصله او في مقدار البدل او في جنس البدل وكل واحد
من الوجوه الثلثة على اربعة اقسام مذكورة بان اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا فالحكم عندهما في هذا
القسم ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند ابي حنيفة
هو موثر في الجملة فاوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال في بعض الصور بيان ذلك انهم
اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار ام لا فقالا لا يحتمل لانه تصرف يمين
من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان
كذلك لا يحتمل خيار الشرط كسائر الشروط وقال ابو حنيفة يحتمل خيار الشرط من جانبها حتى لو شرطا لها الخيار ثلثة ايام صح
لانه من جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض بدليل انه لو كانت البداءة منها فرجعت قبل قبوله صح الرجوع ولو قامت
عن مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع واذا كان كذلك يثبت فيه الخيار كما في البيع فقالا لما لم يحتمل خيار الشرط لم يحتمل الهزل لكونه
مثل خيار الشرط وقال لما احتمل خيار الشرط احتمل الهزل لكونه مثله ويتفرع على هذا الخلاف اختلافهم في الصور الثلثة وهي لو
هزلا باصل التصرف او بقدر البدل او بجنس البدل واتفقا على البناء على الهزل فانه يقع الطلاق عندهما مطلقا سواء اختار تعلق
المسمى في العقد او لا ويجب المسمى في العقد لبطلان الهزل عندهما في الخلع كبطلان شرط الخيار فيه فيكون العقد جدا
ومن ضرورته وقوع الطلاق بالمسمى فيقبل هذا مسلم في الهزل باصل الخلع ان الهزل لا يؤثر فيه اما في الهزل في البدل او في جنسه
فينبغي ان يؤثر فيه لان الهزل يؤثر في المال اجيب بان الهزل وان كان يؤثر في المال لكنه انما يؤثر فيما كان مقصودا وهاهنا
ثابت في ضمن الخلع تبعا فاذا لم يؤثر في الخلع الذي هو متضمن فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن لا
يلزمه قبل كيف يستقيم جعل المال تبعا هاهنا وهو مقصود ولهذا قال وان قصد المال ولئن سلم كونه تبعا فلا نسلم ان
الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله وسند المنع ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الالف فيما اذا
هزلا بقدر البدل دون الالفين كما مر اجيب بان المال وان كان هاهنا مقصودا بالنظر الى العقد لكنه تابع في الثبوت
للطلاق والعتاق لانه شرط ولهذا لا يجب بدون الذكر والشروط اتباع والمقصود هو الثابت بالعقد لا نفس العقد فاذا كان
تابعا للطلاق فيكون بحكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ينافي كونه تابعا من جهة اخرى فاصلا
الحيثيتين والتابع الذي يكون حكم المتبوع هو التابع في الثبوت كالمال هاهنا واما المال في النكاح فليس كذلك لانه تابع بالنظر
الى العاقدين لان قصدهما الحل دون المال واما في الثبوت فهو اصل ولهذا لا يتوقف ثبوته على الشرط بل يثبت بعقد

الذكر ومع النفي فيوثر فيه الهزل كما في ساير الاموال وانه لم يوثر في النكاح وعند ابي حنيفه يتوقف وقوع الطلاق في هذه
الصور الثلث علي اختيار المراه الطلاق بالمسمي علي طريق الحد واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه في خيار الشرط في الخلع من جانبها علي
اختيارها لان الهزل عنزله خيار الشرط عنده لكنه في الخلع غير مقدر بالثلث بخلاف البيع لان الشرط في الخلع علي وفاق القياس
لانه من قبيل الاثبات والتعليق غير جايز لكن الجواز ثبت بالنص مقدرا بالثلث فيقتصر عليه قيل ينبغي ان يكون الخيار في الخلع
ايضا مقدرا بالثلث لان ثبوته من جانبها باعتبار معني المعاوضه دون الطلاق فيقدر بالثلث كما في حقيقه المعاوضه واجيب
انا يلزم ذلك ان لو كان المال فيه مقصودا لا تابعا وههنا تابع في الثبوت للطلاق والاعتبار للمتبوع دون التابع فلا يتقدر
بالثلث وقوله سا متعلق بالصور الثلث وهي الهزل بالاصل والبدل والجنس وقوله مطلقا يشير الي انه غير مقيد باختيارها
كما في قول ابي حنيفه وفي الصور التسع الباقيه اتفقوا علي ان التصرف لازم والمسمي واجب والاختلاف في التخريج واشار
اليه بقوله وان اعرضا اي اتفقا علي الاعراض عن المواضعه في اصل التصرف وقدر البدل وجنسه بطل الهزل اتفاقا ووقع
الطلاق بالمسمي وكذا لو ذهلا لبطلان الهزل في هذا القسم من الاصل فلا يوثر في اصل الطلاق لان الهزل فيه حدوله
في البدل لكونه تابعا له ولما عنده فلبطلانه بلا وضعهما عنه وان كان موثرا فيه عنده وان سكتا اي اتفقا علي انه لم يحضرهما
شي في الصور الثلث وقع الطلاق ووجب المسمي بالاتفاق ايضا لما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل في هذا القسم واما
عنده فلرجحان الجد علي الهزل وكونه اولي من العمل به اذ الاصل في العقود الشرعيه الصحه واللزوم ولا يعتبر هذا العارض
لم يوجد وان اختلفا في البنا والاعراض في الصور الثلث وقع الطلاق ووجب المسمي بالاتفاق ايضا اما عندهما فلبطلان الهزل من
الاصل عند الاتفاق علي البنا فعند الاختلاف اولي واما عنده فلان الجد هو الاصل في العقود الشرعيه فمدعي الاعراض متمسك
بالاصل فالقول له وقوله وعندهما القول لمدعي البنا غير محتاج اليه ذكره في هذا القسم ولا فايده هنا لان الهزل اذا لم يوثر في
هذا القسم عند الاتفاق علي البنا فاولي ان لا يوثر عند الاختلاف فلا يحتاج بيان عدم تاثيره فيه الي جعل القول لمدعي البنا انما
يحتاج هذا فيما اذا كان الهزل موثرا فيه كما عرفت ثم اشار الي القسم الثاني من الاقسام بقوله والهزل في الاقرار يبطله اي يبطل الاقرار
سوا كان في الاقرار بما يحتمل الفسخ او لا لان الاقرار اخبار يحتمل للصدق والكذب بمجرده لا يصير المخبر به ولا عقاد ايتحقق به
الصدق بل يتوقف صدقه علي وقوع المخبر به سابقا عليه فلا يتعين احدهما الا بدليل والهزل دليل علي الكذب بعدم وقوع المخبر
والاقرار الكاذب باطل فيكون الهزل مبطلا فلا يثبت به شي وكذا تسليم الشفعه بعد الطلب والاشهاد يبطل بالهزل كما
يبطل الاقرار به واعلم ان طلب الشفعه علي ثلثه اوجه طلب مواثبه وهو طلبها حاله علمه بالبيع علي الفور حتي يبطل الشفعه
بعدم هذا الطلب وطلب اشهاد وتقرير بان ينهض بعد طلب المواثبه ويشهد علي البائع او المشتري او عند العقار
بذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعه ولا يبطل بالتاخير في طلب التملك في ظاهر الروايه وطلب حضور مدو علمك فلو
سلم الشفيع الشفعه هازلا بعد الطلبين طلب المواثبه والاشهاد كان تسليمه باطلا ويكون شفعته باقيه لان تسليمها
من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتي لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلثه ايام بطل تسليمه وبقي شفعته لان
تسليمها كالتجاره في استيفا احد العوضين علي ملكه ولهذا يملكه الاب والوصي تسليم شفعه الصبي عند ابي
حنيفه وابي يوسف كما علمت ان البيع والشرا يتوقف علي الرضا بالحكم فيبطل بالخيار لانه يمنع الرضا به فيبطل
بالهزل ايضا لانه يمنع الرضا بالحكم كالخيار وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواثبه والاشهاد ولو سلم هازلا قبل
طلب المواثبه بطلت شفعته لان التسليم هازلا كالسكوت عن طلبها مختارا لان اشتغاله بالتسليم هازلا
سكوت عن طلبها علي الفور وانما يبطل الشفعه بحقيقه السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض
عن الطلب فكذا يبطل بالسكوت حكما ايضا لانه دليل الاعراض عنه واشار بقوله هذا اي مضي هذا او تم هذا الي
ان الكلام في هذا القسم قد تم ثم اشار الي القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد بقوله وان دخل اي الهزل

علي

146

علي اعتقاد اي علي ما يتعلق بالاعتقاد فان تبرا كافر عن دينه هازلا وتكلم بكلمة التوحيد هازلا حكم بايمانه في
احكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الاصلي فيها لا لاطلاع العباد عليه وان كان زايدا بالنسبة الي الواقع كما مر علي
الاسلام اذا اسلم فانه يحكم باسلامه لوجود هذا الركن منه مع عدم رضاه بالتكلم بكلمة التوحيد فالهازل اولي بذلك لانه راض
بالتكلم بها وان لم يكن راضيا بحكمها ولان الايمان بمنزلة انشا لا يقبل حكمه الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن رده بوجه كالبيع يمكن
رده بخيار العيب والرويه ولا تراخي حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعتاق في عدم تاثير الهزل فيه وان تكلم مسلم
بكلمة الكفر هازلا يصير مرتدا للاستخفاف بالدين الحق وهو كفر بالاجماع والنص وهو قوله تعالي ولين سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم بذلك لا باعتقاد ما هزلوا بنفس الهزل لاعتقاد ما هو
ما دل كلامه هازلا عليه لانه غير معتقد له لكن بخلاف المكره علي اجرا كلمة الكفر علي لسانه حيث لا يكفر لانه غير راض بمباشرة الكلام ولا
بحكم وكان ما يوجد منه اما الهازل بمباشرته وان لم يكن راضيا قوله ومنها السفه وانا في الاهليه ولا الاحكام وليس بسبب للنظر ومنع
المال عنه اول بلوغه عقوبه او غير معقول فلا يقاس عليه وقالا لا وجب النظر للمسلمين ولدينه لا للعبيه والحاب بانه جايز ولا يجب كيف
وقد تضمن ضررا فوقه من الحاق بالصبي والمجنون لاجل السفه التي هي نعمة طاريه والاهليه نعمة اصليه ولا يبطل الاعلي بالادني فالا
يستقيم لهذه المنعه رفقا به فاذا اضرت رد بنظر المسلمين لا للسفه من حيث هو ولهذا اتحدت طرق الحجر فيبيع القاضي علي
المديون الممتنع من بيع ماله في الدين ويحجر عليه كيلا يبيع ماله بالحيله ويحطه علي الغرما اي من العوارض المكتسبه السفه وهو
في اللغه الخفه والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشرع تبذير المال
علي خلاف مقتضي الشرع والعقل وقيل بانه خفه تعتري الانسان فتحمله علي العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل
حقيقه واحترز به عن الجنون وهذا التعريف يشمل ارتكاب المحرمات كالزنا وشرب الخمر وغيرهما وهو وان كان من السفه
حقيقه لكن السفه في عرف الفقها الذي يترتب علي الاحكام من منع المال والحجر هو المعني الاول ابتدا والدهر عند طلاقه الي
غيره من ارتكاب المحرمات مطلقا بل الي المعني الاول وايضا بالمعني الاول من العوارض المكتسبه وبالمعني الثاني قد يكون
سماويا فان اعتبر الخفه ليس من كسبه كالعته والسفه لا ينافي الاهليه مطلقا لا اهليه الخطاب ولا اهليه الوجوب لانه
لا يخل بما هو مناط الاهليه وهو العقل وساير القوي الظاهره والباطنه لبقا الجميع الا ان السفيه مكابر عقله بعمله علي خلاف
مقتضاه فاذا لم يخل بشي منه ذلك بقي مخاطبا بالاوامر والنواهي ومطالبا بالعمل بموجبها بالاداء في الدنيا ويثاب عليه ويعاقب
علي المخالفه ولا ينافي السفه شيا من الاحكام الشرعيه وهي التصرفات لانه اذا كان اهلا لوجوب حقوق الله تعالي عليه كان
اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولي فان حقوق الله اعظم لانها لا تحملها الا من هو كامل الحال والاهليه
بخلاف حقوق العباد ولهذا تجب علي الصبي حقوق العباد من نفقة الاقارب والزوجات وكذا العشر والخراج ولا يجب
عليه حقوق الله تعالي واختلفوا في كون السفه سببا لوجوب النظر بالحجر علي السفيه عن التصرفات واسات الولايه
لغيره علي ماله صونا له عن الضياع كما في الصبي والمجنون فقال ابو حنيفه السفه ليس بسبب النظر له بالحجر عليه
فلا يحجر عن التصرفات بسببه سوا كان يحتمل الفسخ ويبطل بالهزل كالبيع والاجاره او لا كالنكاح والطلاق لانه حر مخاطب
بالتكاليف فله التصرف في ماله كالرشيد والجامع الحريه واهليه الخطاب وبذلك يثبت اهليه التصرف او التصرف
كلام ملزم واهليه ذلك يتحقق بكونه مميزا مخاطبا اذ لا معني لكونه مخاطبا الا اعتبار اقواله وافعاله والحريه
يثبت مالكيه المال ويكون المال خالص ملكه يستحليه تصرفه فتصرفه في ملكه صادر من اهله في محله فيجب نفوذه الا
لمانع والسفه لا يصلح مانعا لانه لا يوجب نقصانا في العقل غايته الا ان السفيه مكابر عقله في الاسراف مع علمه بقبحه وفساد
عاقبته وذلك لا يوجب الخلل في الاهليه فاذا وجد المقتضي وانتفي المانع وجب نفوذه والسفه لا يصلح سببا للحجر عليه نظرا له لانه
معصيه لمكابرة العقل واتباع الهوي مع العلم بقبحه وفساد عاقبته فلا يصلح سببا للنظر له ولهذا من ترك حقوق الله تعالي كما

وفسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تكررت المترددات بدليل ان السفيه لا يحبس في ديوان العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يجانب بتركها ولا يبطل عبارته وان كانت مفوضة حتى يصح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبات من الحدود والقصاص ولا يعطل افعاله الموجبة للحدود والقصاص فيحد ويقتص منه مع انها تدرى بالشبهات فلو كان السفه سببا للنظر لكان سببا فيما تدرى بالشبهات باسقاطه عنه بالطريق الاولى ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر له لكان الحجر عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبات اولى من الحجر عن التبذير لان ضرر هذا الاقرار ملحق بنفسه وضرر التبذير بماله والنفس اولى بالنظر من المال لان المال تابع للنفس خلق لمصلحتها ووقاية لها فاذا لم ينظر له في دفع ضرر النفس فاولى ان لا ينظر له في دفع ضرر المال قوله ومنع المال عنه اي عن السفيه اول بلوغه اشارة الى الجواب عما يرد على ابي حنيفة وهو انه يقول بمنع المال عنه اول بلوغه قبل خمس وعشرين سنة الا كان منعه نظرا له ليبقى مصونا عن التلف فدل على ان المنع لما كان سببا للنظر يمنع عن ماله صار ايضا سببا للحجر عليه في تصرفاته حتى لا يتلف بلسانه ما منع من يده بجامع تعلق مصلحة حفظ ماله بهما ولان المنع ايضا عنه ماله بعد تلك المدة اذا لم يونس منه الرشد لوجود الموجب للنظر تقرير الجواب ان شرط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى وكونه غير عقوبة فان القياس لا يجري في العقوبات وذلك منتف ههنا فلا يجري فيه القياس وهذا لان منع المال عنه اول بلوغه انما ثبت عقوبة كما قاله بعض المشايخ لا بطريق النظر باعتبار ان التبذير حاصله مكابرة للعقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح ان يكون زجرا له كما عامل المال فيحرام العقوبة او ذلك بالنص غير معقول المعنى كما قاله بعض المشايخ وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وحده لكونه غير معقول المعنى ان منع المال عنه لا يبلغ معلم عقله ويجبره غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين وقالا اي الصاحبان سلمنا ان السفه مكابرة وحرام فلا يصلح سببا للنظر بالحجر عليه لكن وجب الحجر عليه بطريق النظر للمسلمين لان ضرر سفهه لا يعود بهم لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير وبالا وعالة عليهم مستحقا للنفقة من بيت مالهم فيحجر دفعا للضرر عنهم والحجر لدفع الضرر عنهم مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن الذي يعلم الناس الحيل والطبيب الجاهل والمكاري المفلس ويجب النظر له ايضا لحق دينه لا لسفهه فانه وان كان عاصيا فاصل دينه باق وهو مسلم ولهذا يصلى عليه اذا مات فكان مستحقا للنظر بعد الاعتبار في حجره صونا لماله فضلا في دينه وهو في الحقيقة جواب عن قول ابي حنيفة ان السفه حرام فلا يصلح سببا للنظر واجاب ابو حنيفة عن الاول بان النظر من هذا الوجه وهو النظر لحق دينه جائز لا واجب كالعفو عن صاحب الكبيرة فلا يثبت بذلك دعوانا وهو وجوب النظر وعلى هذا الحجر يرد على ابي حنيفة انه كان ينبغي ان يحبس او يجوز الحجر على السفيه عنده وان لم يجب مع انه لا يجوز فاجاب عنه بان النظر من هذا الوجه وهو النظر انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهذا ليس كذلك وقد تضمن ضررا فوقه فان في اثبات الحجر لصون ماله ابطال اهليته والحاقه بالبهائم والمجانين ولا اهلية نعمة اصلية بها يتصف بالآدمية ويتميز من سائر الحيوانات وبفواتها يلتحق بالبهائم والذي يحصل له بالحجر من نعمة اليد وهي ملك المال نعمة زائدة طارية بفواتها لا يزول عنه صفات الانسانية بل غايته ان يفتقر فلا يجوز ابطال الاعلى وهي الاصلية لصون الادنى وهي الطارية فلا يجوز قياسها الحجر على منع المال على تقدير كونه معقول المعنى لعدم المساواة بينهما ثم اجاب عما ذكره ابو حنيفة من ان النظر انما يجوز لدينه اذا لم يتضمن ضررا فوقه وقد تضمن هاهنا اي ما ثبت له اي للعبد هذه النعمة اي النعمة المذكورة وهي نعمة اليد واللسان والاهلية رفقا به بان يتحقق وينتفع بها فاذا اضرت اي صار ثبوتها له موجبا للضرر في حقه وفي حق المسلمين رد ما يليق عنه بالحجر عليه دفعا للضرر عنه كيلا يعود الامر على موضوعه بالنقض ونظرا للمسلمين بدفع الضرر عنهم لا للسفه من حيث هو سفه وهو اشارة الى الجواب عما ذكره ابو حنيفة بان السفه حرام فلا يصلح سببا للنظر ولهذا اي لما ان الحجر عليه عندهما لدفع الضرر نظرا للمسلمين وله تعددت طرق الحجر لتعدد الامور المضرة ولم ينحصر في السفه وتلك الطرق منها السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بعد البلوغ رشيدا وثبت به الحجر عند محمد بنفسه بدون حجر القاضي وعند ابي يوسف لا يصير محجورا الا بحجر القاضي ومنها الامتناع عن قضاء الدين فان المديون اذا امتنع من بيع ماله لقضاء دينه باع القاضي عليه امواله كان او عقارا عندهما من غير اختياره وهو نوع حجر عليه ومنها خوف بيع المديون ماله بالحيلة فاذا خيف على المديون ان يلجئ ماله بالاقرار والبيع ونحو ذلك لو طلب الغرماء من القاضي حجره يحجر عليه عندهما نظرا للمسلمين كيلا يضيع حقهم ويحجره بالحكم اللحقه من الحجر وهو المنع على الوجه الذي

عنهم وفي تعذيبه الحظ تعلي على هذا البعد ويجوز ان يعطف على قوله فيبيع القاضي ومعناه معنى النسخة السابقة وفي بعض النسخ بعض الصالحين لهم من الحجر اي يحجر القاضي ماله على الغرماء لا يصرف الى غيرهم فيكون عطفا على قوله فيبيع القاضي بعلى قوله كيلا يبيع ماله ويحجر المديون نحو مال الذي لا تبلغ بقضاء القاضي عندهما وذكر محمد بين هذا والحجر للسفه بان الحجر على المديون انما هو للنظر على الغرماء فيتوقف على طلبهم ولا يتم الا بالقضاء والحجر على السفيه للنظر له فلا يتوقف على طلب احد فلا يفتقر الى القضاء وظهر ان الحجر المنظر انه لا للسفه الذي هو معصية لعدم السفه في هاتين الصورتين مع وجوب الحجر قوله ومنها الخطا وهو عذر يسقط به حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصير شبهة في العقوبات فلا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص وليس بعذر في حقوق العباد فيجب ضمان الاموال لعصمة المحل ووجبت الدية على وجه التخفيف والكفارة لتقصير في التثبت وصح طلاقه وجعله الشافعي اعتبارا بالنائم فلما اقام البلوغ مقامه والعلم بدوام العمل به من غير تنبه وحرج فاقيم البلوغ مقامه مع انه لا يخلو عن تقصير فلم يكن سببا للكرامة ولهذا لم يلحق الخاطى بالناسي في بقاء الصوم هو اي من العوارض المكتسبة الخطأ وهو ضد الصواب ومنه سمي الذنب خطيئة قال الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والمراد منه ضد الصواب وقد يراد به ضد العمد ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وهو بهذا المعنى عذر يسقط به حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اجتهد في القبلة عند الاشتباه واخطأ وصلى الى غير القبلة جازت صلوته ولا يأثم بترك التوجه الى القبلة لعدم خلوه عن التقصير وهو وسع مثله وكذا لو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد وهو من اهله في محله لا يأثم حتى لو لم يكن من اهله او قصر ولم يجتهد او اجتهد في محل منصوص عليه واخطأ يأثم واختلف في انه هل يجوز المؤاخذة بالخطأ عقلا فقالت المعتزلة لا يجوز لان الخاطي غير قاصد والجناية لا تتحقق الا بالقصد فالمؤاخذة به على خلاف مقتضى الحكمة وعندنا جائزة عقلا لانه تعالى ارشد عباده بطلب عدم المؤاخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم تكن المؤاخذة عليه جائزة لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل وقوله ربنا ولا تحمل علينا الآية على رسلك طلب انجاز الوعد مع انه واقع البتة ولكن المؤاخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وهو مستجاب ولهذا صار عذرا في حقوق الله تعالى وقوله وشبهة عطف على قوله عذرا اي الخطأ شبهة في درء العقوبات حتى لو زفت خطأ بان زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لم يأثم اثم الزنا ولا يحد حد الزنا ولا يؤخذ بقصاص حتى لو قتل خطأ بان رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله او رمى الى هدف فاصاب انسانا فقتله لا يأثم اثم العمد وان اثم ترك التثبت ولهذا يجب عليه الكفارة ولا يؤخذ بالقصاص لان القصاص عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور والخطأ ليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب الضمان باتلاف مال الغير خطأ بان رمى الى شاة غيره على ظن انها صيد او اكل مال غيره على ظن انه ماله فانه يجب عليه الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل وهو بعصمة المحل لا بكون الفعل عمدا او غيره وهي متحققة لان الخطأ لا ينافي عصمة المحل لحق المالك والدليل على كونه ضمان المحل دون الفعل ان جماعة لو اجتمعوا على اتلاف مال انسان وجب عليهم ضمان واحد لو كان المتلف واحدا لانه للمحل ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل منهم ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ووجبت الدية في الخطأ لانها من حقوق العباد ووجبت ضمانا للمحل فلا تمتنع وجوبها لعذر الخطأ وكانه ينبغي ان تجب في مال القاتل حالا كضمان الاموال لكن الخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصح ان يكون سببا للتخفيف فيما هو ثابت بطريق الصلة لتوسع بابها وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي ووجبت الكفارة عليه ولم يجعل الخطأ عذرا في سقوطها لكونه غير خال عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط لكونه ممكن الاحتراز عنه وكان قاصرا في الجناية فصلح سببا للكفارة التي هي عقوبة قاصرة دائرة بين العبادة والعقوبة فيستدعي ترددا سببها بين الحظر والاباحة لتناسبها وصح طلاق الخاطي عندنا حتى لو اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع عليها الطلاق ومنع الشافعي صحته ووقوعه اعتبارا بالنائم بجامع عدم الاختيار والقصد اذ الطلاق يقع بالكلام وهو انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والمخطي غير قاصد ولا يعتد به مثل كلام المجنون والنائم ولنا ان القصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدعي الخطأ واجاب الشافعي عن هذا بانه لو

قام البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطي لقام مقامه في حق طلاق النايم ايضا لاشتراكهما في العلة وهو عدم امكان الاطلاع
على حقيقة القصد واجاب اصحابنا عن هذه المعارضة بمنع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو قامت اهلية القصد مقام القصد
في الخاطي لقام في حق النايم وذلك لان الشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما كون ذلك الشي صالحا لكونه دليلا على الغير والثاني
ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفايه فحينئذ ينتقل الحكم من الاصل الى دليله ويدور معه تيسيرا واحد الشرطين وهو
الاصل في حق النايم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل لانه مما يعرف بالنظر فيما ياتي به الشخص ويذره وفي النايم
فمدار عمله باصل العقل معلوم لنا لانا نعلم قطعا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل
فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفا الاول
واليه اشار بقوله فلما مناف وهو اشارة الى سند منع الملازمة وهو فقدان شرط الاقامة ومنافي خبر مبتدا محذوف
تقديره النوم مناف لاصل العمل بالعقل وهذا معلوم بالضرورة فلا يقام البلوغ مقامه لفقد الشرط وهو الخفا واشار بقوله
والعلم بدوام العمل الى آخره الى الفرق بين النوم الذي قاس الشافعي عليه والخطا المتنازع فيه وهو انه في الخطا انما اقيم مقام
القصد البلوغ عن عقل لتحقق الشرطين في حق الخاطي صلاحية البلوغ عن عقل لكونه دليلا عليه والحرج في الوقوف على الاصل
وذلك لان العلم بدوام العمل بالعقل والقصد من غير طريان ما يوجب لعدم ظهوره فلا يجوز ان يتعلق الحكم بوجوده حقيقة
فاقيم البلوغ عن عقل مقام القصد في الخاطي وادير الحكم معه ولم يقم مقامه في النايم لما مر مع ان الخاطي لا يخلو عن تقصير وهو
ترك التثبت والاحتياط فلا يصلح سببا للكرامة فلم يلحق الخاطي في بقا الصوم بالناسي لان النسيان من قبل من له الحق من غير
تقصير منه فيجعل الفطر في حكم العدم لعذره والخاطي ليس مثله في العذر لتحقق التقصير منه فلا يستحق الاكرام كالناسي

قوله ومنها الاكراه والمختار في الاحكام ان الملجا الى الفعل بحيث لا يمكنه تركه وصار فعله كحركة المرتعش غير مكلف وان جاز عقلا
فممتنع سمعا لقوله عليه السلام وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة المستلزم لرفع التكليف ولزوم الغرامات لعصمة المحل وان
لم يضطر فهو مكلف عقلا وشرعا وعندنا هو مكلف مطلقا لانه مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة واثم واجر فانه لا يرخص له
قتل ولا جرح ولا زنا ويحظر في الميتة والخمر والخنزير ويرخص في اجرا كلمة الكفر وافساد الصوم والصلوة واتلاف المال والجنا
على الحرام وتمكين المراة من الزنا وفارقت الرجل في الرخصة بسبب ان نسب الولد عنها لا ينقطع فلم يكن بمعنى القتل ولهذا قلنا
الاكراه القاصر شبهة في الدرء عنها دونه وهذا ينافي الخطاب ولا ينافي الاختيار ولا يبطل الاكراه لانه حامل على موافقة الملجي
فلم ينافي شيا من الاقوال والافعال وانما اثر الكامل منه في تبديل النسبة والقاصر في تفويت الرضا اي من العوارض
المكتسبة الاكراه وهو ان يحمل القادر على ايقاع ما يتوعد به غيره على فعل لا يريده لولا الخوف منه واشار المصنف اولا الى
ما هو مذهب الشافعي على ما اختاره الآمدي في الاحكام فقال والمختار في الاحكام ان الشخص الملجا اي المضطر
الى الفعل بسبب الاكراه بحيث لا يمكنه تركه بان يترتب على الترك الاتلاف نفسه او عضو من اعضايه وصار فعله صادرا من
غير اختيار صحيح كحركة المرتعش غير مكلف بذلك الفعل الالجي مذهب من يجوز التكليف بما لا يطاق وعلى تقدير جواز التكليف بذلك
الفعل عقلا بنا على جواز التكليف بما لا يطاق فهو ممتنع الوقوع سمعا لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه فانه يدل على عدم التكليف به لان المراد منه رفع المواخذة كيلا يلزم الخلف في اخبار الشارع لوجود هذه الاشيا
حقيقة وهو مستلزم لرفع التكليف واشار بقوله ولزوم الغرامات الى الجواب عما يقال لو كان الملجا بالاكراه
غير مكلف لما لزمته الغرامات باتلاف اموال غيره بالاكراه واللازم منتف لوجوب الضمان عليه
اجماعا فالملزوم مثله ولما الملازمة فلان وجوب الضمان من قبيل التكليف فيتوقف تحققه على
كونه مكلفا وهو حين لم يكن مكلفا لم يتحقق وجوبه تقرير الجواب انا لا نسلم انه لو لم يكن مكلفا
لما لزمته الغرامات فان وجوب الضمان ليس باعتبار التكليف حتى يتوقف تحققه على كونه مكلفا بل وجوبه

لاجل عصمة

لاجل عصمة المحل وهي لا يتوقف على التكليف ولهذا يجب على الصبي وان لم يكن مكلفا لان عصمة المحل لا تحل بالصبا وهذا
لان الضمان ليس متعلقا بفعل الملجا حتى يتوقف على اختياره بل بماله او بذمته وهو اهل للذمة بانسانيته المنتهية بها قبول
التكليف وان لم يكن الاكراه ملجيا بان لم تنته الى حد الاضطرار لعدم الخوف على تلف نفسه او عضو من اعضايه واليه اشار
بقوله وان لم يضطر اي الى الفعل فهو مكلف عقلا وشرعا لبقا القدرة والاختيار معه وللقايل ان يقول لا نسلم ان رفع المواخذة يستلزم
رفع التكليف لم لا يجوز ان يكون التكليف باقيا ورفع المواخذة على سبيل الرخصة كما في اجرا كلمة الكفر ولو لم يكن مكلفا لما حاز له
الامتناع عن اجرا كلمة الكفر عند الاكراه ببذل النفس لانه حينئذ لم يكن فيما لحق الله تعالى لسقوط التكليف وعندنا هو اي المكره
مكلف مطلقا اي سوا كان الاكراه ملجيا او غيره لان المكره مبتلى في حالة الاكراه بين فرض كما لو اكره على اكل الميتة وشرب
الخمر فانه يفرض عليه الاقدام حتى لو صبر ولم يقدم عليهما الى ان قتل استحق العقاب لاباحتهما في حقه بالاستثنا المذكور في
قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على المباح عند الاكراه فرض وحظر كما لو اكره على قتل النفس والزنا فانه يحرم عليه الاقدام واباحة
كما لو اكره على افساد صوم رمضان فانه يباح له الافطار ورخصة كما لو اكره على اجرا كلمة الكفر على لسانه فانه يرخص له ذلك
واثم كالمكره على القتل والزنا يأثم بالاتيان بهما واجر كالمكره على اكل الميتة فانه يوجر بالاقدام لانه فرض واتيانه يوجب الاجر
وللقايل ان يقول انه لا حاجة الى ذكر الاثم والاجر والاباحة لان ارتكاب المحرم يوجب الاثم واتيان الفرض يوجب الاجر فهما
داخلان في الحظر والفرض وكذا الاباحة في التحقيق داخلة في الفرض او الرخصة لانه ان اريد بها ما لا حرج في فعله والاثم في تركه
فهو معنى الرخصة وان اريد بها رفع الحرج عن الاقدام والاثم في الترك فهو معنى الفرض واشار الى امثلة الفرض والحظر والا
والرخصة بقوله فانه لا يرخص له اي للمكره قتل غيره اذا خاف على نفسه الهلاك لانهما في استحقاق العصمة على السوا فلا يكون
له صيانة نفسه باتلاف غيره فصار الاكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح وكذا لا يرخص له جرح غيره اذا قيل لنقطع
يد فلان او لنقتلنك حتى لو اقدم عليه كان اثما لان طرف المسلم في الحرمة كنفسه بالنسبة الى غيره ولهذا لا يحل للمضطر قطع
طرف غيره للاكل اذا خاف على نفسه الهلاك فيتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة طرف غيره فلم يترجح نفسه على
غيره واما بالنسبة الى نفسه فيجوز له قطع يده لصيانة نفسه اذا اكره على ذلك كقطع اليد الاكلة اختيارا الا في الضرر
لدفع الاعلى والاطراف انما تلحق بالاموال في حق نفسه فيجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك
لان الاموال والاطراف وقاية للانفس لا في حق غيره فان الانسان لا يبذل اطرافه لصيانة غيره كما لا يبذل امواله لذلك
فلا يلزم من ثبوت الترخص في اتلاف المال ثبوته في اتلاف الطرف وكذا لا يرخص للمكره الزنا لانه بمنزلة القتل لان
فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزاني فلم يمكن ايجاب النفقة عليه والام لا تقدر على الانفاق لعجزها عن
الكسب فيفضي الى هلاك الولد فيكون الزنا انما يكون كالقتل اذا لم تكن الزانية ذات زوج فاما اذا كانت فالولد للفراش
فيجب نفقته على زوجها فلم يكن الزنا هلاكا له اجيب بانه قد ينفي صاحب الفراش نسب مثله وهو الغالب والعادة
فيفضي الى ما ذكرنا على ان فيه فساد الفراش واورد بان حصول الولد غير معلوم وعلى تقدير وجوده فالهلاك موهوم لقدرة
الام على كسب ما يغنيها وهلاك المكره متيقن فلا يعارض اجيب بان الاعتبار في مثل هذه المواضع للاسباب الظاهرة
دون المتحققة والوطي سبب للعلوق ظاهرا ولذا عجز المراة عن الانفاق المعهود منه والهلاك عند عدم الانفاق الظاهر
فبني الحكم على هذه الظواهر على ان هلاك المكره ايضا غير متيقن لاحتمال ان يمتنع عنه المكره اذا صبر وليس كل ما يخوف
به واقعا خصوصا القتل الذي هو الطبع عنه والحظر على المكره في اكل الميتة والخنزير وشرب الخمر لا يسقط حرمة هذه الاشيا
عند الاكراه الكامل لانها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثنا
حالة الاضطرار عن الاحوال المحرمة يوجب الاباحة المطلقة فكان الممتنع عنها عند الاضطرار حتى مات من غير انقيا
لحق الله تعالى فكان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل الخبز الشاة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يكن عالما

يكون معذورا لدليل زوال الحرمة عند الضرورة تحقيقا فصار كالجاهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلوة في حق المسلم في دار الحرب ورخص
للمكره في اجراء كلمة الكفر على اللسان اي تعامل معاملة المباح برفع الجناح مع بقاء الحرمة اما بقاء الحرمة فلان حرمة الكفر لا يحتمل السقوط
بحال لدوام الدليل الدال على الوحدانية ووجوب اعتقادها واما رفع الجناح فلان في اجرائها على اللسان مع بقاء التصديق في
الجنان فوات التوحيد صورة لا معنى لبقاء الركن الاصلي وهو التصديق القلبي والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان
وما بعدها دوام عليه وليس ركنا فتفوت الدوام لا نفس الاقرار وذلك لا توجب خللا في الايمان لبقاء الطمانينة التي هي الاصل واصل
الاقرار معه لكنه لما كان كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى وفي الاجراء اي اجراء كلمة الكفر هتك حق الله تعالى معنى لبقاء التصديق وهلاك
حق العبد من كل وجه وفي الامتناع عن الاجراء امرا بالمعروف هتك حق الله تعالى وحده صورة وفوات حق العبد من جميع الوجوه ولو استوى
الحقان لرجح حق العبد لشدة حاجة العبد وكمال غنى الله تعالى فكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لفوات حقه صورة ومعنى وعدم فوات
حق الله تعالى معنى فلهذا رخص له الاجراء لكن مع هذا لم يسقط حرمته لكونه كفرا صورة فلهذا لو صبر وبذل نفسه كان شهيدا
لاقامته حق الله تعالى صورة واعزازه لدينه وكذلك رخص للمكره في افساد الصلوة والصوم وهو صحيح مقيم لان في امتناعه عما اكره
على فوت حقه صورة ومعنى وفي الاقدام عليه فوت حق الله تعالى صورة لا معنى لفواته الى بدل وهو القضاء والادا بعد زوال الاكراه فلو
صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتى قتل كان ماجورا لانه بذل نفسه في اقامة حق الله تعالى متمسكا بالعزيمة لبقاء حقه تعالى بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيما تعلق بطهارة الصلاة في الذمة وانما قيد بكونه صحيحا مقيما لانه لو كان مسافرا او مريضا وامتنع عن
الافطار كان اثما مضيعا دمه بلا فائدة لان الفطر مباح له بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا
يكون باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا رخص للمكره في اتلاف مال الغير اما لنفسه لان حرمة النفس فوق حرمة المال
مجازا بجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير وان في الامتناع فوت حقه صورة ومعنى وفي الاتلاف فوت حق المالك صورة لك
لا معنى لبقاء الضمان بخلاف طرف الغير لانه محرم كالنفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح وقاية لنفس غيره ولو امتنع عن
الاتلاف حتى قتل كان ماجورا لبقاء عصمة المال لحق صاحبه ولم يسقط بالاكراه لبقاء حاجته فكانت الحرمة باقية لبقاء العصمة فهو
في الصبر باذل نفسه لدفع الظالم عن الغير واقامة حق محترمة فكان شهيدا وكذا رخص للمكره في الجناية على احرامه بقتل الصيد او لبس
المخيط لان الاقدام على الجناية يوجب لحق الشرع تفويته صورة لا معنى لامكان تداركه بالبدل وهو الجزاء وفي الامتناع فوت حقه
صورة ومعنى فرخص له الاقدام مراعاة للجانبين ولو صبر كان ماجورا لكونه مقيما لحق الشرع لبقاء دليل الحرمة وكذا رخص للمراة بالاكراه
الكامل التمكين من الزنا وانما فارقت الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا رخص للرجل الزنا بالاكراه وان كان تمكينها
ايضا تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلا يكون زناها في معنى القتل فترجح حرمتها الحاصل
على حق الشرع لعدمه بخلاف الرجل فانه ينقطع عنه النسب بزناه فيكون في معنى القتل قبل المراة اذا لم تكن ذات زوج لا تحمل مؤنة
الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق اجيب بان الهلاك يضاف الى فعله بالقادر وفي غير ملكه لا الى فعلها لانها محل والفعل
انما يضاف الى الفاعل دون المحل ولهذا اي لاجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخص في جانبها دون جانبه كان الاكراه القاصر وهو
الاكراه بالقيد او الحبس شبهة في درء الحد عنها دونه اي دون الرجل حيث لم يقم شبهة في درء الحد عنه لانه لم يؤثر الكامل في اثبات
الرخص في حقه لم يؤثر القاصر في درء الحد عنه كما في الاكراه على القتل لما لم يؤثر الكامل فيه في الرخص لم يؤثر القاصر في درء القصاص وكان
القياس ان لا يسقط عنه الحد بالكامل ايضا كما هو قول ابي حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا منه لا يتصور الا بانتشار
الاله وذلك دليل الطواعية لانه لا يحصل ذلك عند الخوف وعكسها عكس ان يتحقق مع الخوف لكن يسقط عنه الحد استحسانا
كما هو قول ابي حنيفة اخرا وهو قولهما لان الحد شرع للزجر على الاقدام طائعا وههنا الاقدام لدفع الهلاك عن نفسه لا لقضاء
الشهوة فيصير شبهة في درء الحد واما الانتشار فكما يحتمل ان يكون طوعا يحتمل [illegible] بدليل الانتشار حالة النوم
بلا اختيار طبعا وهذا اي ما ذكرنا من كون المكره مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة ان الخطاب اي علامة توجه الخطاب الى

المكره

المكره وكونه مكلفا فيما اكره عليه لان هذه التكاليف لا تتحقق الا بالنسبة الى من يكون مخاطبا ولا ينافي اي الاكراه الاختيار اي اختيار
المكره فيما اكره عليه لانه لو كان منافيا للاختيار لزم بطلان المكره به واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلان الاكراه حمل المكره
على اختيار الفعل المكره عليه ومباشرته على وفق غرض المكره لا الاختيار اذ الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان المطلوب المكره على ان
يصير قصرا او بالعكس فيكون مختارا في الفعل فان المبتلى بين الشرين يختار اهونهما الا انه لم يكن موافقا له فلو كان مبطلا للاختيار
كان مبطلا للاكراه ضرورة وبطلان اللازم ظاهر لان الشيء لا يكون مبطلا لنفسه وشرع على كون الاكراه غير مناف للاختيار
ولا لاهلية الخطاب انه لا يكون منافيا لشيء من الاقوال والافعال فلا يكون مبطلا لحكم الاقوال كالطلاق والعتاق
والبيع ولا لحكم الافعال كالقتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة لكونها صادرة عن اختيار واهلية خطاب
كاقوال الطائع وافعاله قوله وانما اثر الحامل به جواب عما يقال اذا لم يكن الاكراه مؤثرا في ابطال الاقوال والافعال
فاين يظهر اثره تقرير الجواب ان اثره يظهر في تبديل النسبة اذا كان الاكراه كاملا ملجيا بالقتل فيكون الفعل منسوبا الى
المكره وهو الحامل اذا كان محتملا لتبديل النسبة ولم يمنع منه مانع وفي تفويت الرضا اي رضى المكره المحمول الى تبديل
النسبة اذا كان قاصرا بالحبس والقيد ولا تاثير له في اهدار الاقوال والافعال [illegible] هذا يحتاج الى تفصيل اقسامه والامور
التي تقع فيها الاكراه وبيان احكامها وسياتي تحقيقها ان شاء الله تعالى **قوله** واصل الشافعي ان باطله مبطل للحكم مطلقا
لابطاله الاختيار الذي يبنى عليه صحة القول ومتى تم الاكراه بان ابيح الفعل فان امكنت نسبته الى الملجي والا بطل فيضمن الملجي
المال وجزاء صيد الحرم وفي الاحرام ويحد الزاني لعدم الاباحة ويقتل القاتل كذلك والملجي ايضا بالتسبب وصح اسلام الحربي
دون الذمي وبيع المديون امواله لصحة الاكراه اي الاصل الذي بنى الشافعي عليه الاحكام في باب الاكراه هو ان الاكراه الباطل
وهو الاكراه الذي يحرم الاقدام عليه شرعا مبطل للحكم اي لحكم المكره عليه في حق المكره مطلقا سواء كان ما اكره عليه قولا او
فعلا لان الاكراه يبطل الاختيار فيبطل اعتبار القول لان صحة القول مبني على القصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير ودليلا
عليه فمتى صدر لا عن اختيار لا يكون مبنيا عما هو المقصود في القلب مثل كلام النائم والصبي والمجنون والاكراه يدل على ان المكره تكلم لدفع
الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه فلا يكون معتبر العدم صدوره عن قصد صحيح ومتى تم الاكراه بان لا يجعل عذرا
يباح معه الفعل المكره عليه شرعا فان امكنت نسبته اي نسبة ذلك الفعل الى الملجي اي المكره نسب اليه وجعل هو الموجد له ويكون
الفاعل آلة له ان امكن والا اي وان لم يمكن نسبته الى الملجي بطل بالكلية ولم يواخذ به احد وانما كانت اباحة الفعل دليلا على تمام
الاكراه لانها تدل على كمال العذر في حق الله تعالى وتحقق الاضطرار كما في حق المضطر الى اكل الميتة فان اباحتها تدل على كمال العذر في
الاكراه ايضا الاباحة تدل على كمال الاكراه وصيرته ملجيا مضطرا فيبطل حكم ذلك الفعل عنه ولم يواخذ به لعدم الاختيار وانما
يواخذ الانسان بما صدر عنه باختياره فعلى هذا الاصل للشافعي يضمن الملجي اي المكره المال اذا اكره انسانا على اتلاف مال
الغير بالقتل لانه تم الاكراه باباحة الفعل وامكن نسبة الاتلاف الى المكره وجعل الفاعل آلة له في الاتلاف فيجب الضمان
وكذا يضمن الملجي جزاء صيد الحرم اذا اكره حلالا على قتل صيد الحرم فقتله او اكره محرما على قتل صيد فقتله لانه تم الاكراه لاباحة
الاقدام عليه وامكنت نسبة القتل الى الملجي وجعل الفاعل آلة له في القتل ولا يجب على الفاعل شيء لكونه معذورا ولو اكره
غيره على الافطار في رمضان فافطر لا يجب على المفطر شيء لكونه معذورا لانه تم الاكراه باباحة الافطار ولا على الملجي لانه لا يمكن
نسبة الافطار اليه فبطل الافطار بالكلية كانه لم يكن كما لو اكل ناسيا واذا لم يتم الاكراه بان لم يجعل عذرا في اباحة الفعل بطل
حكم الفعل عن الفاعل ولهذا يحد الزاني ولا يسقط عنه الحد بالاكراه لعدم اباحة الزنا بالاكراه فلم يتم وكذا يقتل القاتل قصاصا وان
قتله بالاكراه لذلك اي لذلك التعليل وهو عدم تمام الاكراه حيث لم يوجب اباحة القتل فلم يمكن جعله آلة ولهذا ياثم بالاتفاق
ولو صار آلة لما اثم ويقتل الملجي ايضا كما قتل المباشر لكن قتل الملجي بواسطة التسبيب وقتل الفاعل بالمباشرة وهو جواب عما
يقال اذا لم ينسب الفعل الى الملجي واقتصر على المباشر وجب ان لا يقتل الملجي لعدم القتل منه حقيقة وهكذا فلباب

بان الملجئ وان لم يباشر لكن وجد منه التسبيب وهو كالمباشرة في ايجاب القصاص انما تعين القتل لان المقصود من شرع القصاص
الاحيا بسد باب القتل عدوانا وهو في اسم القصاص والقتل بالاكراه شايع في الناس لاهل الجور فلو لم يجب القصاص على الملجئ
لانفتح باب القتل ولهذا المعنى وجب القصاص على الجماعة بقتل واحد لان الغالب في القاصد للقتل الاجتماع عليه
والتغالب وصح اسلام الحربي لو اسلم بالاكراه لان اكراهه جائز فعد اختياره قائما في حقه اعلاء للاسلام كما عد قائما في حق السكران
زجرا له دون الذمي اي لا يصح اسلام الذمي عنه بالاكراه لان اكراهه على الاسلام غير جائز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون ولا
نتعرض لهم فلا يمكن ان يجعل اختياره قائما فلا يعتد به وصح بيع المديون ماله اذا اكرهه الحاكم على ذلك عند امتناعه
عن بيعها لايفاء الديون لصحة الاكراه لكونه ظالما بالامتناع عن ايفاء ما استحق عليه **قوله** واصلنا انه مفسد للاختيار فان
عورض باختيار صحيح ترجح وجعل الفاسد معدوما فيجعل آلة له ان امكن والا بقي النسبة الى الفاسد لعدم المعارضة فالاقوال
لا تصلح فيها آلة فاقتصرت عليه وتفسد بالاكراه مطلقا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة وبطلت الاقارير لاعتماد
صحتها قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وما لا يحتمله ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل
بطلانه بالهزل وشرط الخيار مع منافاته الرضا بالحكم والاختيار وهذا مفسد لا مناف فكان اولى لما بين اصل الشافعي في
الاكراه عندنا انه اي الاكراه مفسد للاختيار اي اختيار المكره لا مبطل له لان له اختيارا اما لانه ابتلي بين امرين
فاختار ايسرهما لكن ذلك الاختيار مبني على اختيار الآخر باكراهه على المباشرة اذ لولا اكراهه لما باشر فكان قصده دفع الشر عن
نفسه لا مباشرة الفعل فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا اذ الاختيار الصحيح هو ان يكون الفاعل في قصده مستبدا
والفاسد ما يكون مبنيا على اختيار الآخر واذ ثبت ان الاكراه مفسد للاختيار لا معدم له فان عورض ذلك الاختيار الفاسد باختيار
صحيح وهو اختيار المكره لانه غير مبني على اختيار آخر رجح الصحيح على الفاسد ووجب العمل به وجعل الاكراه الفاسد معدوما
في مقابلة الصحيح لان المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فيجعل اي المكره آلة له اي للمكره ان امكن ان يجعل آلة له ونسب الفعل
اليه لا الى الآلة اي وان لم يمكن ان يجعل آلة له ولا يمكن نسبة الفعل الى المكره بقي النسبة اي نسبة الفعل الى الاختيار الفاسد
وهو اختيار المباشر لفوات ما اقتضى قطع النسبة وهو الاختيار الراجح المعارض فاسند الى الفاسد لكونه صالحا للاسناد
اليه عند عدم الراجح لما ذكرنا انه غير مناف الخطاب لتردده بين كونه آثما بالحظر والخطر وغيرهما ثم لما فرغ من تمهيد الاصل شرع
في تفريع الاحكام عليه باعتبار انقسام التصرفات على القسمين وهما صلاحيته كونه آلة وعدمها فقال فالاقوال كلها لا تصلح
ان يكون المكره فيها آلة للمكره لان الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فاقتصرت عليه اي الاقوال على المتكلم ثم ينظر الى الحكم فالاقوال
ان احتمل الفسخ والتوقف على الرضا او فاشار الى ذلك بقوله وتفسد بالاكراه مطلقا اي سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا ما احتمل
حكمه الفسخ وتوقف ثبوته على الرضا كالبيع والاجارة يعني انه انعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد التصرف لصدوره
من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لانه تفوت به الرضا الذي هو شرط النفاذ فانعقد فاسدا لفوات الرضا فلو اجازه بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما في البيع بشرط اجل فاسد وخيار فاسد فانه اذا اسقط من له الخيار
او الاجل ما شرط له قبل تقرره جاز البيع لزوال المفسد فكذا هنا وبطلت الاقارير كلها بالاكراه حتى لو اكره على ان يقر بعتق ماض
او طلاق ماض او نكاح او رجعة او فيء في الايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين لانسان او ابراء عن دين او اقرار بالاسلام ماض
فاقر كرها كان اقراره باطلا ولم يثبت به شي من هذه الامور لان صحة الاقارير يعتمد على قيام المخبر به ويتوقف على ثبوته
سابقا على الاقرار والاقرار في ذاته يحتمل الصدق والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة ولا يقوم دليل على كذبه يرجح جانب
صدقه بوجود المخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه لم يترجح فلا يعتبر به وههنا اي في الاقرار مكرها قد قامت دلالة
عدم صدقه وعدم وجود المخبر به لان قيام السيف على راسه وخوفه على تلف نفسه دليل على انه انما تكلم به لدفع الضرر
عن نفسه لا لوجود المخبر به فلم يترجح جانب صدقه بل ترجح جانب كذبه فلم يثبت حكمه وما لا يحتمله اي لا يحتمل حكمه

الفسخ ولا يتوقف ثبوت حكمه على رضا المتكلم واختياره كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل بالاكراه لانه لا يبطل بالهزل
وشرط الخيار مع ان كل واحد منهما ينافي الرضا بحكم هذا القول وينافي اختيار حكمه وهذا اي الاكراه مفسد اي للاختيار
لا مناف له كان اولى يعني اذا لم يبطل الهزل وشرط الخيار مع منافاة كل واحد منهما للاختيار فبالاكراه الذي هو
مفسد للاختيار لا مناف له ان لا يبطل به اولى **قوله** واذا اكره على قبول المال في الخلع وقع الطلاق ولم يجب المال لكونه
معدما للرضا بالسبب والحكم فلم يلزم المال لعدم الرضا ووقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال والخلع
بالهزل فانه الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار وما يصلح فيه آلة كاتلاف مال او نفس لزم الملجئ
منه حكمه لامكان النسبة لفساد الاختيار فوجب القصاص وضمان المال وما لا يصلح آلة كالاكل والوطء لزم الفاعل وما
صلح فيه صورة لا محلا اقتصر النسبة لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل صيد ففي نفس القتل صلح آلة للمكره
لكن محل الجناية اذ المجني عليه الاحرام ولو جعل فيه آلة استقل فلم يكن جناية على احرام غيره لقيام فعله به فيبطل الاكراه فيقتصر
على فاعله ... اذا اكره الرجل على ان يخالع امراته على مال وهي غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع
وقوعه والمال لازم عليها لانها التزمته طايعة بازاء سلامة النفس لها وان اكرهت على قبول المال في الخلع ففعلت ذلك وقد دخل
بها الزوج فالطلاق واقع والمال غير واجب عليها لكونه اي لكون الاكراه معدما الرضا اي رضى المراة المكرهة بالسبب وهو عقد الخلع
ههنا والحكم وهو وجوب المال فلم يلزم المال عليها لعدم الرضا لان وجوب المال يتوقف على تمام الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب وهو
عقد الخلع والحكم فينعدم الوجوب بعدمه لانه مشروط به وعدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ووقع الطلاق بغير مال لان وقوع
الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول فلم يتوقف وقوع الطلاق على وجوب المال كان المال لم يوجد فيقع بغير مال
كما لو طلق امراته الصغيرة على مال فانه يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع ولا يجب عليها المال وهذا بالاتفاق من اصحابنا
وانما خص حكم المراة بالذكر ليشير الى الجواب عما يرد نقضا على الحاق الاكراه بالهزل في الطلاق بان يقال اذا كان الاكراه ملحقا
بالهزل في الطلاق وجب ان لا يقع الفرق بين المال والطلاق في اكراهها على الخلع كما لم يقع الفرق بينهما في الهزل بالخلع
فانه لا يجب المال ولا يقع الطلاق في الهزل عند ابي حنيفة وعندهما يجب المال ويقع الطلاق في الهزل فاشار الى الجواب على
المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره وحاصله ان الفرق ثابت بين الاكراه والهزل وهو ان الهزل في العقد يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا
يمنع اختيار السبب والرضا به فان الهازل مختار في نفس العقد وراض به غير مختار في حكمه ولا راض به والاكراه يمنع الرضا بالسبب والحكم
فان المكره ليس براض بشي منهما ولا يمنع من اختيارهما فانه مختار فيهما لما عرف ان الاكراه لا ينافي الاختيار وهذا متفق عليه واذا
تقرر هذا فابو حنيفة يقول لما لم يؤثر الهزل في السبب وهو عقد الخلع ههنا وكانت راضية مختارة له مع الهزل وكان اثره في منع اختيارها
الحكم وهو وجوب المال وفي منع رضاها به مع التزامها المال انعقد الخلع لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاها بحكم العقد واختيارها
له فان المال لا يثبت بدونهما وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال فان الطلاق في الخلع صار معلقا بما توقف الطلاق عليه في شرط
الخيار من جانبها بجامع ان كل واحد منهما يمنع الحكم دون السبب واما الاكراه فيؤثر في السبب والحكم فانه غير راض بهما ولا يمنع من
اختيارهما لان المراة مختارة فيهما فمن حيث انه منع من الرضا بالسبب لم يصح التزامها المال بعقد الخلع لتوقف صحته على الرضا
فلم ينعقد الخلع على المال ومن حيث انه لم يمنع من الاختيار وكانت مختارة في نفس العقد انعقد نفس الخلع في حق وقوع الطلاق
لعدم توقفه على الرضا فانعقد بلا مال وتوقف الوقوع على نفس قبولها الخلع لا على رضاها بالمال وصار المال كانه لم يذكر في العقد وقد تحقق
قبولها الخلع لكونها مختارة فيه وفي حكمه فوقع الطلاق لتحقق الشرط وهو قبول الخلع ولم يثبت المال لعدم الرضا به وقالا الهزل
في الحكم دون السبب كشرط الخيار لم يؤثر في بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضا لم
يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال ايضا لانه تابع للطلاق في الزوج حسب لزومه والطلاق لا يمتنع بالهزل وشرط الخيار لعدم توقفه على الرضا
فلا يمتنع المال بهما ايضا فيقع الطلاق ويجب المال واما الاكراه فيؤثر على السبب فيؤثر في منع المال دون الطلاق اذ المال كالتبع في

للخلع الا اذا ذكرنا نتمم في البيع يتوقف ثبوت المال في الخلع على صحة الجواب كالاثر وما حصل على السبب كالاكراه يمنع صحة الايجاب فلم يثبت به
المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال لعدم ذكره كما في خلع الصغيرة وظهر ما ذكرنا ان
قوله لكان كشرط الخيار اشارة الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع على المذهبين ولما فرغ من بيان حكم الاكراه الشرعي في بيان حكم الافعال فقال
ان كل فعل يصلح للمباشر ان يكون آلة للمكره كالاتلاف المال والنفس فانه يمكن ان يأخذه ويضرب به مالا او نفسا فيتلفه لزم الملجي اي المكره حكمه بالاكراه
الكامل وهو بان يكون بقتل او تلف عضو ويخرج المباشر من البين كانه لم يوجد منه شي لامكان النسبة اي انما لزم المكره حكمه لامكان
نسبة الفعل اليه بكون المكره آلة له وفساد اختياره لانه ملجأ في هذا الفعل والانسان مجبول على حب الحيوة فلما هدد بالقتل طلب لنفسه مخلصا
عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه اقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق وصار مجبورا
على الفعل طبعا وصار الاختيار الصحيح وهو اختيار الحامل معارضا لاختياره الفاسد فوجب ترجيحه عليه باضافة الحكم اليه وصار
المرجوح في مقابلته كالعدم والتحق بالآلة التي لا اختيار لها كالسيف فلم يلزم عليه شي اذ الحكم يلزم به الفاعل دون الآلة فوجب
القصاص وضمان المال على المكره دون المباشر وانما يمكن جعله آلة اذا لم يتغير محل الجناية كما في الاكراه على القتل واما اذا تبدل محل
الجناية بجعله آلة لم يجعل آلة لما سيأتي تحقيقه وانما قيد الاكراه بالكامل منه لان القاصر وهو الاكراه بالحبس والقيد لا يوجب اسناد
الفعل الى الحامل لان الاسناد اليه انما كان لفساد اختيار المحمول وذلك لا يتحقق الا بالكامل منه فيقتصر الفعل على المباشر فوجب القصاص والضمان
عليه وكذلك لعل امكان النسبة الى الحامل بفساد الاختيار اذ بدون فساده لا يمكن اضافته اليه بل الى المباشر لصحة اختياره
فلا ترجيح وعلى جعل الباء بمعنى مع اي انما لزم الملجي حكمه لامكان نسبة الفعل اليه بجعل المباشر آلة له مع فساد اختياره وما
لا يصلح اي كل فعل لا يصلح كون المكره آلة فيه للمكره كالاكل والزنا فانه يمتنع ان يأكل الانسان بفم غيره او يجامع بآلة غيره فلا ينسب
اليه فيقتصر حكمه على المباشر لعدم المعارضة من الاختيار الصحيح والفاسد فينسب الى الاختيار الفاسد حتى لو اكرهه على الاكل
فاكل وكان صائما يفسد صوم المحمول دون الحامل ولو اكرهه على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ويجب به المهر على المحمول لا يرجع
به على الحامل لان منفعة الوطي حصلت له وما ذكرنا من امتناع نسبة الاكل الى الحامل متفق عليه في الروايات عن اصحابنا لامتناع
اكل الانسان بفم غيره واما نسبته اليه من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فيه فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة انه لو اكره
على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل وان صلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا
حصلت للمحمول فالضمان عليه كما في الاكراه على الزنا لا يجب العقر عليه لان منفعة الوطي حاصلة له دون الحامل بخلاف الاكراه على الاعتاق
حيث يجب الضمان على الحامل لان المالية تلفت بلا منفعة حاصلة للمحمول وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا
لا يرجع على الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شبعان رجع عليه لان المنفعة لم تحصل للمحمول ولو اكره على اكل طعام غيره يجب
الضمان على الحامل وان كان المحمول جائعا وحصلت له منفعته لان المحمول اكل طعام الحامل باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ لا يمكنه الاكل بدون القبض غالبا فصار قبضه منقولا الى الحامل فكأنه قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له
بالاكل وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام الحامل باذنه اذ لا يمكن جعله غاصبا قبل الاكل لعدم ازالة يد المالك ما دام الطعام في يده وفمه
فيتعذر ايجاب ضمان الغصب عليه اذ لم يصر ملكا له فصار المحمول آكلا طعام نفسه لكنه متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة فوجب
الضمان على الحامل وما صلح اي كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورة لا حكما بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات الفعل لكن لا يصلح
آلة فيه بالنظر الى محله باعتبار انه لو جعل آلة فيه تبدل محل الفعل المكره عليه فيصير غير واقع على محل اكره على ايقاعه عليه لا ينقل
النسبة اي نسبة ذلك الفعل من المحمول الى الحامل كالاعتاق بسببه ما لا يمكن كونه آلة فيه بل يقتصر على المحمول لتضمنه اي لتضمن
نقل النسبة الى الحامل ابطال الاكراه كما لو اكره انسان محرما على قتل صيد فقتله فان المحمول في نفس القتل صلح آلة للحامل وكان القياس
ان يجعل آلة للحامل ولا يجب عليه شي واما على الامر فكان حلالا اما الامر فلانه لو قتل بنفسه لا يلزمه شي فكذا لو اكره عليه غيره واما الا
فلانه صار آلة له بالالجاء التام فانعدم الفعل منه لكن الاستحسان ان لا يجعل آلة له لانه لو جعل آلة له لبطل الاكراه واللازم باطل

اذ

اذ الوطي ليس مكره واما الملازمة فلانه لو جعل آلة يستلزم نقل محل الجناية لان المحل الجنبي عليه علمه اي المحل الذي امر بالجناية عليه الاحرام اي احرام
المحمول لانه اكره على ايقاع الجناية على احرام نفسه ومتى جعل آلة لغيره انتقل فعله الذي هو الجناية عن المحل الذي امر بايقاعه عليه وهو احرام
نفسه الى غيره فيكون جانيا على احرامه ولا يمكن ان يجني الانسان على احرام غيره فصار محلها احرام الحامل لو كان محرما ولخرج الفعل عن كونه
جناية لو كان الحامل حلالا لانه حينئذ لم يكن ذلك القتل جناية على احرام غير الحامل لقيام فعل المحمول بفاعل الحامل بواسطة جعل المحمول
آلة له والفعل القائم به لا يصلح كونه جناية على احرام غيره ولم يكن جناية على احرام نفسه لانه ليس بمحرم فلم يكن جناية ومتى صار محلها احرام الحامل
او خرج عن كونها جناية بطل الاكراه لانه حينئذ يكون المحمول مخالفا للحامل بايقاع الفعل في غير المحل الذي امره بايقاع فيه وكون الفعل
الواقع منه في غير ذلك المحل فعلا مغايرا لما امر به خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية فيبطل الاكراه فاذا بطل عاد الفعل الى المحل الاول
وهو احرام المحمول لان سببه فعله الاكراه فاذا بطل الاكراه بطل النقل فثبت ان النقل الى الحامل بجعله آلة له يستلزم عوده اليه فلم يكن فيه فائدة
فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداء اي يحكم بكونه مقتصرا عليه ابتداء احترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه وفي المبسوط لو كانا محرمين
فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المحمول فلما بينا واما على الحامل فلان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة ولئن لم يصر اصل الفعل
منسوبا اليه فكذا ههنا لان اثر الاكراه فوق اثر الدلالة والاشارة فاذا وجب الجزاء بهما فبالاكراه اولى قوله ولهذا اي لما ذكرنا اذا اكره على
قتل مسلم الاقتصار عليه باعتبار انه جناية على الدين وبعض من الملجي باعتبار تفويت المحل وفي النقل لا يتبدل المحل واذا
من اكره على البيع والتسليم يقتصر التسليم عليه وان صلح آلة من حيث استلزامه الاتلاف المالية بالتسليم لانه تصرف في محل
نفسه لغيابه به فلم يصلح آلة فيه والا تبدل ذات الفعل لكون التسليم اتماما لا غصبا فلو انتقل صار غصبا لانه انتقال من حيث
الاتلاف فقد قلنا بالاقتصار مطلقا لانا نقول نسبناه اليه من حيث الغصبية حتى ثبت له ان يضمنه لو هلك المبيع في يد
المشتري ولما كان النقل حكميا قلنا المكره على الاعتاق يقتصر عليه من حيث انه اثبات قوة شرعية وما استلزمه من الاتلاف الى
يضمنه منقول الى الملجي حتى يضمنه ولهذا اي لاجل انه اذا تبدل محل الجناية بجعله آلة لم يجعل آلة بل يقتصر الفعل على الفاعل لم يتم
اي المباشر اذا اكره على قتل مسلم فقتله وان كان المباشر يصلح آلة لغيره في القتل لاقتصاره عليه اي لاقتصار القتل على فاعله
باعتبار انه اي من اعتبار ان قتل المسلم جناية على الدين اي على دين القاتل وهو باعتبار كونه جناية على دينه موجب للاثم لانه لا يصلح كونه آلة
لغيره لان الانسان في الجناية على دينه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكنه كسب الاثم على غيره فانه لا تزر وازرة وزر اخرى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ولو جعل آلة كانت الجناية واقعة على دين الحامل وانه لم يأمره بذلك وذلك يستلزم بطلان الاكراه كما
تبدل محل الجناية وبطلان الاكراه مستلزم عود الفعل اليه فلا يكون في النقل بجعله آلة فائدة فيقتصر عليه من الابتداء كما ذكرنا
في مسألة اكراه المحرم ولكنه يصلح آلة له في تفويت المحل وهو ازهاق روح المقتول فينقل الفعل اليه من حيث الاتلاف فيؤاخذ
الحامل بموجبه فيجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم من الميراث لان القتل مما يصلح كونه آلة فيه باعتبار تفويت المحل ولا
يلزم منه تبدل محل الجناية وهذا معنى قوله وبعض من الملجي الى آخره والحاصل ان قتل المسلم له اعتباران احدهما انه موجب
لتفويت المحل وهو بهذا الاعتبار يصلح آلة وثانيهما انه موجب للاثم وهو بهذا الاعتبار لا يصلح آلة فان المباشر انما اثم
لانه اختار موت المقتول حقيقة باقي وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح واثر حيوة نفسه على من هو مثله في الحرمة
والجاء المخلوق في معصية الله تعالى لا يرخص الاقدام عليه وخالفه بقصده ذلك وحقيقته بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح
آلة لغيره فيه اذ الانسان لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلهذا انتقى الاثم عليه وكذلك من اكره على البيع والتسليم اي
ان القتل يقتصر على المباشر من حيث الاثم لتبدل محل الجناية بجعل آلة فيه كذلك من اكره على بيع شي فباع ثم اكره على تسليمه الى المشتري
فسلم يقتصر تسليمه عليه ولا ينتقل الى الحامل بجعله آلة فيه لان المباشر وان كان يصلح آلة في نفس التسليم من حيث انه مستلزم
لاتلاف مالية المبيع لكنه لا يصلح آلة فيه من حيث انه تصرف من المباشر في فعل نفسه وهو البيع اتماما به اي لقيام فعله به على
سبيل الاتمام فان التسليم من البائع متمم لسبب الملك الذي هو البيع ولهذا كان التسليم شبه بابتداء العقد وفد الرهد على

في بيع نفسه بالتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح الة لان الانسان لا يقدر على تمليك مال الغير وانما تصرفه بغير رضاه فيجعل الة له
فيه ولو جعل الة فيه لتبدل محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقدامه بالتصرف في المبيع بالتسليم والاكمال في المغصوب
غير المبيع ولتبدل ذات الفعل ايضا لانه لو جعل الة فيه خرج هذا التسليم من كونه متمما للعقد الى كونه غصبا محضا صادرا من الحامل
ابتداء بنسبة الفعل اليه واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز تبدل ذات الفعل فاذا لم يجز جعله الة فيه اقتصر
التسليم عليه ولم ينتقل الى الحامل حتى حصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وحاصله ان الانسان اذا باع شيا مكرها او لم
كذلك ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ تصرفاته عندنا خلافا لزفر ولو سلم طائعا ملكه ونفذ تصرفاته بالاتفاق وان تسليمه
طائعا اجازة للبيع دلالة وهذا لان بيع المكره ينعقد لصفة الفساد اما الانعقاد فلصدوره من اهله في محله وهذا مسلم عند الخصم ولهذا
لو اجاز او سلم طائعا نفذ واما الفساد فلفوات الرضا وهو شرط وفواته يوجب الفساد كفوات شرط المساواة في الربوا والقبض
في البيع الفاسد يفيد الملك واشار بقوله لا انقال الى سوال يرد على ما ذكر والجواب عنه تقرير السوال ان يقال كل فعل يصلح المباشر الة
للحامل يجعل الة له وينسب الفعل اليه والتسليم من حيث انه اتلاف لبد المالك وغصب صالح ان يكون الة فيه ولكنكم ما
جعلتموه الة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصرا عليه مطلقا فينتقض ما ذكرتم به تقرير الجواب انا لا نسلم انا ما
جعلناه الة من حيث الاتلاف بل جعلناه الة من هذه الحيثية ونسبنا الفعل اليه حتى ثبت له تضمينه لو هلك المبيع في يد المشتري
الا ان شافانه بالخيار ان شاء ضمن الحامل قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فلا ينتقض ما ذكرتم فالحاصل ان التسليم من حيث انه
متمم للبيع لم يجعله الة له من هذه الحيثية فلا يكون غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشتري ومن حيث انه اتلاف جعله الة له فيجعل
غصبا حتى كان للبائع الخيار في التضمين عملا بالشبهين ولما قرر حكم الاكراه فيما يصلح الة او لا يصلح اراد ان يبين حكم الاعتاق
فقال ولما كان نقل الفعل من المكره الى المكره ونسبته اليه امرا حكميا لا حسيا فلما اكره على الاعتاق اي اعتاق عبد نفسه بما فيه الحاء
الاعتاق عليه اي على المباشر من حيث انه اثبات قوة شرعية في العتق حتى يكون الولاء له لان نقل الفعل من المباشر الى الحامل لما كان امرا
حكميا لا حسيا كان شرط ثبوته ان يكون ذلك الفعل مما يعقل وجوده من الحامل ويمكن صدوره منه ولو لم يوجد منه حسا لانه لو لم يمكن
وجوده منه كان ممتنعا فلا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو امكن صدوره منه وصدر منه حسا كانت نسبته اليه
حسية لا حكمية ولما كان شرط ثبوت النسبة اليه هذا لم يستقم نقل الاعتاق الى الحامل من حيث انه اثبات قوة شرعية له
لا يمكن صدوره منه لان الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلا يصلح الة فيه والحامل ليس بمالك للعبد فلا يقدر على اعتاقه
فكان شرط اليه مفقودا فلم يستقم نقله اليه من هذه الحيثية لكن من حيث ما استلزمه الاعتاق من اتلاف مالية العبد الذي
تضمنه الاعتاق منقول الى الحامل اي الحامل منسوب اليه لانه يمكن صدور الاتلاف منه حسيا فان لم يوجد منه حسا امكن نسبته
عقلا فيجعله الة له فيه والاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل فاستقام نقله اليه من حيث الاتلاف
لوجود شرط نقله اليه وهو الامكان فنسب اليه حتى يضمن قيمة العبد للمباشر موسرا كان او معسرا لان هذا ضمان الاتلاف فلا يختلف
باليسار والاعسار ويجوز ان يضمن ويثبت الولا لعبده كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولا
للمشهود عليه وهذا لان الولا كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وهو المباشر هنا وجوب الضمان على الحامل
واسعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله **قوله** القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول اما متلو او غيره والثاني اما عن معصوم او غيره
والاصل هو الكتاب والسنة مخبرة عن حكم الله وهما مستند الاجماع والقياس مستنبط منهما اما الكتاب فهو القران المنزل المكتوب
في المصحف المنقول بالتواتر بلا شبهة وزاد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره فهو
دور وقيل القران القابل للمنزل واحترز بالاول عن غيره من الكتب وعما انزل ولم يتل وبالباقي عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه وبحث الاصولي ليس عن النفسي والاصح من مذهب ابي حنيفة انه النظم والمعنى وصح رجوعه عن الجواز

بالمعنى

152

بالمعنى في الصلوه لوجوب القراءة فيها فاقروا ما تيسر من القران وانما يطلق جهة على المعنى وحده وقولهم النظم ركن زايد غير محتمل الدخول
في الملاهيه لما فرغ من مباحث القاعدة الاولى شرع في القاعدة الثانية في البحث عن الادلة الشرعية وهي التي يكون طريق العلم بها وبمعرفة
دلالتها مستفادا من الشرع ولعرف الدليل واقسامه ووجه تقديم القاعدة الثانية على الثالثة والرابعة قد تقدم والادلة المتفق
عليها منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل اما ان يكون واردا الينا بالنقل عن جهة الرسول عليه السلام او عن
غيره والاول وهو الوارد من جهة الرسول عليه السلام اما متلو وهو ما تعلق بنظمه جواز الصلوه وحرمة القراءة على الجنب والحايض
ومنه على المحدث وهو الكتاب او غيره اي غير متلو وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الوارد
من جهة غير الرسول عليه السلام اما ان يكون واردا عن معصوم عن الخطا وهو الاجماع المنعقد باتفاق اهل الحل والعقد من
امة النبي عليه السلام وهم معصومون عن الخطا او يكون واردا عن غير معصوم وهو القياس واما شرائع من قبلنا فملحقة
بالكتاب اذا قصها الله تعالى من غير انكار او بالسنة اذا قصها الرسول عليه السلام كذلك واقوال الصحابة ملحقة بالسنة عند القائل
بكونها حجة والتعامل ملحق بالاجماع واستصحاب الحال حالة التعامل ملحق بما ثبت اصله لعدم المزيل والعمل بالتحري ثابت بالادلة الاربعة
ثم اشار الى وجه ترتيب هذه الادلة بتقديم البعض على البعض فقال والاصل اي الاصل في هذه الادلة الكتاب لانه كلام منزل من الله تعالى
في شرع الاحكام والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى وكاشفة عنه لانه مبلغ لا ينطق الا عن وحي قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى والكتاب والسنة هما مستند الاجماع الداعيان اليه والقياس مستنبط منها اي من الادلة الثلاثة كاستنباط حرمة الوطي
في الدبر من حرمة وطي الحائض بجامع النجاسة المشار اليها بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء واستنباط حرمة الربوا في سائر المكيلات
من حرمة الربوا في الاشياء الستة الثابتة بالحديث المشهور بجامع الجنس مع القدر واستنباط سقوط تقوم منافع المغصوب من سقوط
تقوم الدم ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة والاستنباط استخراج الماء استعير هنا لاستخراج المدارك بقوة القريحة من النصوص
الحالية عن النصوص وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى ان استخراج تلك المعاني بمشقة كما في استخراج الماء من
الماء عظمت اقدار العلماء والى ان العلم كالماء في كونه سببا لحيوة الروح كما انه سبب حيوة البدن واليه الاشارة في قوله تعالى
فاحيينا به بلدة ميتا او من كان ميتا فاحييناه وفي قيد القياس المستنبط هنا احتراز عن القياس العقلي فيكون الثابت به موقوفا
عليهما ورجعا اليهما والكتاب راجع الى الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى لانه كاشف له ومعبر عنه ودليل عليه كما قيل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فيكون هو المثبت للحكم في الحقيقة والكلام النفسي نسبة طلبية او خبرية
بين مفردين هما المحكوم عليه والمحكوم به قائمة بذات المتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما كون تلك
النسبة قائمة بذات المتكلم فلانها لو لم تقم به لكانت موجودة في الخارج واللازم منتف لما الملازمة فلان الوجود الخارج عن النفس
والخارجي لعدم الثالث فاذا انتفى النفسي تعين الخارجي واما انتفاء اللازم فلان هذه النسبة يتوقف حصولها على تعقل مفرديها ولا
شيء من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبت في الخارج ثبت سواء عقل زيد والقيام
ام لا فيتبع فهذه النسبة التي لا تكون خارجية فتكون قائمة بالمتكلم والنسبة العقلية وان كانت قائمة بالمنتسبين وهما الصورتان
العقليتان لكنهما قائمتان بالمتكلم فكانت قائمة به لان القائم بالقائم بالمتكلم قائم به وهذه النسبة مغايرة للعلم لان الكلام النفسي
لا بد له من كونه قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد الخطاب اذ لو كان فيه قصد الخطاب
لكان كلاما وقيل المخالط قد تثبت النسبة على خلاف علمه فتغايرا ورد عليه بان هذا يدل على مغايرة العلم المخصوص لا على
انها مغايرة لحقيقة العلم اجيب بان هذا البحث انما يتاتى على تقدير تفسير العلم بما هو اعم من اليقيني وغيره ولما لو فسر
باليقيني فلا يرد البحث لان النقيضين لا يكونان معلومين بهذا المعنى والظاهر ان الغرض من تثبيت المغايرة اثباتها بينها وبين العلم بهذا
التفسير فلا يرد عليها ما ذكر وكذا هذه النسبة مغايرة للارادة فلان هذه النسبة محققة في الامر والنهي بدون الارادة ولما
فرغ من بيان الحصر شرع في تعريف الكتاب وقدمه لانه هو الاصل وقد ذكر له اربع تعريفات الاول انه القران المنزل المكتوب

في المصحف المتواتر بلا شبهة التعريف الثاني هو هذا مع زيادة قوله بالاحرف السبعة المشهورة بعد قوله المنزل واحترز
بقوله بالاحرف السبعة عن القراءات الشاذة فانها لا تسمى قرآنا واحترز بالمشهورة عما هو في الاحرف السبعة الا انه من طريق
الاداء كالمد والقصر والترقيق والتفخيم والامالة وغير ذلك فانه ليس بمشهور اذ لا يعرفه الا الماهر في علم القراءة وهو تعريف
رسمي له بالعوارض بدليل تحققه قبل الكتابة والتواتر في زمن النبي عليه السلام والقرآن مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه وهو بمعنى المقروء ههنا اطلاقا للمصدر على المفعول وكالجنس القريب لتناوله جميع ما قرئ من الكتب
المنزلة وغيرها والمراد بالمنزل ما انزل نظمه ومعناه والالف واللام فيه للعهد والمعهود هو المنزل على نبينا عليه السلام
فاحترز بقوله المنزل عما لم ينزل اصلا وهو ما عدا الكتب السماوية او انزل على غير النبي عليه السلام كالتوراة والانجيل
وغيرهما مما انزل على سائر الانبياء او انزل معناه دون لفظه كالاحاديث النبوية بالوحي الخفي الغير المتلو انه لم ينزل له
معناها ايضا اذ المراد بالمنزل ما كان على لسان جبريل والمعنى ليس كذلك والالف واللام في القرآن بمعنى المقروء اما
للاستغراق فيكون المعنى ان الكتاب مجموع المقروء الذي هو كذا وكذا وفيه احتراز عن البعض فلا يصدق الكتاب الا على
المجموع واما الجنس فيكون تعريفا لما يطلق على الكتاب شرعا بعضا كان او مجموعا فانه كما يطلق على المجموع يطلق على البعض
حقيقة او مجازا وخرج بقوله المكتوب في المصحف ما نسخت تلاوته مع بقاء حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وبقوله والمتواتر مثل قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات مما نقل بطريق الآحاد وبقوله بلا شبهة مثل قراءة ابن مسعود
فاقطعوا ايمانهما مما نقل بطريق الشهرة وهذا انما ياتي على قول الجصاص فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولا يحتاج لقيد
للتواتر فيحتاج الى هذا القيد وعلى مذهب غيره خرج بقيد التواتر فيكون القيد المذكور للتاكيد دون الاحتراز والتخصيص ذلك
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وذلك جائز في الحدود لقطع الاحتمال قال المصنف هذا التعريف ليس بسديد لان النقل والتواتر
والكتابة فرع تصوره اي كل واحد منها فرع تصور الكتاب الذي هو المحدود لانه لا يمكن نقل الشيء وتواتره وكتابته بدون
تصوره ووجوده فيكون تعريف الكتاب بهذه الامور تعريفا له بما يتوقف معرفته على معرفة الكتاب وهو دور ولانه احد قيديه المصحف
ومعرفته متوقفة على معرفة الكتاب لان المصحف ليس الا ما كتب فيه كتاب الله وهو دور وقيل التعريف الذي ذكره المصنف لم يتعرض للنقل
فكيف يعترض به عليه وكانه لحظ التعريف الذي ذكره فخر الاسلام فانه ذكر فيه النقل او لاحظ دخوله في المتواتر فان معنى المتواتر
المنقول بالتواتر اجيب عن الدور بان الماخوذ في تعريف الكتاب ليس نقل الكتاب وكتابته وتواتره حتى يلزم الدور بل مطلق النقل
والتواتر والكتابة وهو غير متوقف على معرفة الكتاب والمراد بالمصحف المعنى اللغوي لا العرفي فان المصحف اسم مفعول من اصحف
وهو جمع الصحائف في شيء يقال اصحفت اي جمعت الصحائف وهي القراطيس التي كتب فيها شيء فالمصحف مجمع الصحف
وتصور هذا المعنى غير متوقف على تصور الكتاب لكونه معلوما قبل نزوله وقد يقال نحن بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل في المصحف
وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر كالشواذ والمشهور اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخيرين ليعلم ان
ذلك هو الدليل وعليه تبتني الاحكام من منع التلاوة على الجنب والمس للمحدث والاجتهاد على التحصي وللتعريف المذكور
للحقائق الكلية وهذا لان القرآن المنزل به جبريل عليه السلام وجد متشخصا لا يعرف الا بالاشارة بان نقول ما نتلوه الى آخره وبما
هو هذا فان الحد لا يفيد معرفة المتشخصات فيكون تعريف الكتاب بما ذكروا تشخيصا في جواب اي كتاب تريد لا تعريفا
لماهيته فلا يلزم الدور وانما يلزم الدور لو اريد تعريف ماهية الكتاب بالامور المذكورة فانه حينئذ لا بد من معرفة ماهيتها وهي
موقوفة على معرفة ماهية الكتاب فيلزم الدور وقيل التعريف المذكور لفظي فانه شرط فيه تعريف احد المترادفين
بالآخر وكونهما مفردين وههنا احدهما مفرد والآخر مركب وليس بحقيقي بالاتفاق اذ التواتر والنقل والكتابة ليست
من الذاتيات لتصوره بدونها في زمن النبي عليه السلام وليس برسمي لان شرطه التعريف بالعوارض اللازمة وههنا
ليست كذلك لامكان الانفكاك في الصدر الاول حين لم يكن متواترا ولا مكتوبا فيكون تعريفا بالخواص المفارقة كتعريف

الانسان

الانسان بالكاتب بالفعل وهو فاسد لعدم الانعكاس لصدق الانسان بدونه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الانسان ولا من
انتفاء النقل والتواتر والكتابة انتفاء الكتاب والقرآن وايضا هذا التعريف غير جامع لخروج الكتاب عنه في الصدر الاول واجيب
بان هذا التعريف للكتاب الذي هو متمسك الاصوليين في اثبات الاحكام في زماننا لا لمطلق الكتاب من حيث هو وهذه الامور
من لوازمه وهو جامع مانع بالنسبة الى ما هو المقصود بالتعريف وقيل جمع فيه بين تعريفين احدهما لفظي فان القرآن في
العرف اسم مرادف للكتاب واشهر منه لانه اسم للمنزل على النبي عليه السلام بتلك القيود وهو المتبادر منه الى الفهم
دون اللغوي وثانيهما رسمي وهو المنزل الى آخره فكانه لما قال الكتاب القرآن فقيل له ما القرآن فاجاب بانه كذا
وكذا وانما اردفه بهذا الرسم دفعا لتوهم ان المراد بالقرآن المعنى القائم بذات الله فان القرآن يطلق على الكلام الازلي الذي هو
صفة الله تعالى وعلى ما يدل عليه وهو المقروء اما بالاشتراك او بانه حقيقة في اللفظي ومجاز في النفسي او بالعكس
بحسب الاختلاف فيه فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال تريد المقروء ولكن فيه خلط التفسير بالرسم وهو خلاف
الاصطلاح واشار الى التعريف الثالث بقوله وقيل القرآن القابل للتنزيل واحترز بالقيد الاول وهو قوله القرآن
المرادف للكتاب عن غيره من الكتب السماوية وغيرها وعما نزل على النبي عليه السلام ولم يتل وبالقيد الثاني وهو قوله
القابل للتنزيل عن الكلام النفسي فانه لا يقصد تعريفه في الاصول وهذا في الحقيقة تعريف لفظي لكن لما اطلق القرآن
على الكلام اللفظي والنفسي ميزه بهذا القيد عن النفسي فانه معنى قائم بذات الله لا يقبل التنزيل بل قبول النزول
ووقوعه انما يتصور في المقروء الذي هو عبارة عنه ودليل عليه واشار الى التعريف الرابع بقوله الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه فقوله الكلام جنس شامل له ولغيره وخرج بقوله المنزل الكلام النفسي وما ليس بمنزل من
كلام البشر وخرج بقوله للاعجاز الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة على سائر
الانبياء ان ثبت انها لم تنزل للاعجاز وخرج بقوله بسورة منه ما دونها كالآية وبعضها والكتب المنزلة التي هي غير القرآن
ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منها بل بالمجموع والمراد بالسورة البعض
المترجم اوله وآخره توقيفا واريد ههنا القدر الذي يساوي الكوثر التي هي اقصر سورة قيل ان اريد تعريف مجموع الكتاب
فليس بمانع لانه يدخل فيه البعض الزائد على مقدار الكوثر كالنصف والثلث والربع وغيرها من الابعاض وان اريد تعريف
ما يتناول الكل والبعض وهو القدر المشترك بينهما فليس بجامع لانه يخرج عنه سورة الكوثر لانها ليست للاعجاز
بسورة منها التي هي بعضها بل بمجموعها فقيل قوله بسورة منه ان اجري على ظاهره فلا حاجة لبعض القرآن فان التحدي
وقع بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختص ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول
كل القرآن وكل بعض منه صالح لان يكون بعضه مقدار اقصر سورة وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن
الذي هو دليل الفقه واعلم انه ان اريد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان اريد التمييز والتعريف فمشكل لان
كونه للاعجاز ليس لازما بينا وان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور فالحق ان المقصود بيان ضابط معرفته
وهو المتواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد ثم اشار بقوله وبحث الاصولي ليس في الكلام النفسي
الى الجواب عما يقال لم احترز في التعريف عن الكلام النفسي مع انه كلام الله تعالى فاجاب بان بحث الاصولي ههنا في المنزل
الذي اوحاه الله تعالى فانه موضوع اصول الفقه فيبحث فيه عن اعراضه واقسامه وكيفية الاستدلال منه واما النفسي
فانما يبحث عنه المتكلم فلذا احترز عنه ههنا والاصح من مذهب ابي حنيفة انه اي القرآن عبارة عن مجموع النظم
العربي وهو العبارة التي نزل بها جبريل على النبي عليه السلام والمعنى وهو مدلول تلك العبارة لا عن المعنى وحده وهذا اشارة
الى رد من زعم من المشايخ ان مذهبه ان القرآن عبارة عن المعنى وحده بدليل جواز القراءة بالفارسية بغير عذر عنده مع ان المامور
قراءة القرآن فلو لم يكن المعنى وحده قرآنا لما جوز الصلاة بها واشار بقوله وصح رجوع ابي حنيفة عن الجواز اي الاكتفاء

بالمعنى في الصلوات الى الجواب عن هذا الاستدلال بانه لما رجع عنه لا يصح الاستدلال به على انه مذهبه ثم اشار الى سبب رجوعه
بقوله لوجوب القراءة في الصلوة بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولا يطلق حد القرآن على المعنى وحده بل على المجموع فيكون
القول لجواز الصلوة بالمعنى وحده مخالفا للنص فرجع الى ما يوافقه روى عنه نوح ابن مريم وعليه الفتوى والخلاف قبل
الرجوع فيمن لا يتهم بشيء من البدع ولم يخل بنظم القرآن بان قرأ مكان معيشة ضنكا سكا او مكان جزاء بما كسبا شرا او لو
قرأ التفسير لا يجوز بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد ابن الفضل الخلاف فيما اذا جرى على لسانه بلا قصد اما لو تعمد ذلك فهو
مجنون فيداوى او زنديق فيقتل واجاب بعضهم عن الاستدلال لا نسلم ان مذهبه ان المعنى وحده قرآن بل انه المذكوره
بانه انما قال بالجواز بالمعنى وحده بناء على ان النظم ليس ركنا من القرآن عنده وانما قال ذلك بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما في
حق جواز الصلوة بما لاح له من الدليل والمصنف رد هذا الجواب بقوله وقولهم النظم ركن زائد كلام غير محصل اي غير
صحيح لا حاصل له لان كونه زائدا على الماهية مع الدخول فيها غير معقول وهذا الاعتراض انما يتوجه عليهم لو قالوا بزيادته
على الماهية مع الدخول فيها اما لو ارادوا زيادته على ما يتعلق به جواز الصلوة مع دخوله في ماهية القرآن فلا يرد
عليهم ذلك لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القرآن وزائدا على ما يتعلق به جواز الصلوة **قوله** مسئلة ما نقل آحادا كثلثة
ايام متتابعات حجة ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لوجوب التواتر فتردد بين كونه خبرا ومذهبا فلم يكن حجة
قلنا خبر ارجح لانه غير قياسي ليكون مذهبا ولو كان لصرح به نفيا للتلبيس على من يعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبا
اولى لموافقة براءة الذمة ولكونه لم يصرح بالخبرية قلنا كونه خبرا ارجح لانه غير قياسي ليكون مذهبا ولو كان لصرح به
نفيا للتلبيس على من اعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبا اولى لموافقة براءة الذمة ولكونه لم يصرح بالخبرية قلنا بل الخبر
اولى لوجوب اصل الصوم وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين ش اتفق العلماء على ان المنقول بالتواتر قرآن وحجة واختلفوا
فيما نقل بالآحاد مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات هل هو حجة ام لا فذهب اصحابنا الى انه حجة ونفاه
الشافعي وقال ليس بحجة واستدل عليه بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لانه لو كان قرآنا لوجب تواتره لان النبي عليه السلام
كان مأمورا بالقاء ما انزل عليه قرآنا الى طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم وهم اهل التواتر ولا يظن بالنبي عليه السلام ترك المأمور به فيتحقق
الالقاء اليهم قطعا والعقل يمنع تواطؤهم على عدم نقل ما القي اليهم فيجب التواتر في القرآن فالراوي الواحد ان نقله على انه
قرآن فهو خطأ لوجوب التواتر فيه فلا يكون حجة وان لم ينقله على انه قرآن بقي مترددا بين كونه خبرا عن النبي عليه السلام فيكون
حجة وبين كونه مذهبا له فلا يكون حجة فلم يكن حجة بالشك اجاب عن هذا بقوله قلنا كونه خبرا ارجح على كونه مذهبا له بوجهين
احدهما انه ليس امرا قياسيا ليكون مذهبا له فانه لا مدخل للقياس في ادراك وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين فيتعين كونه
خبرا وثانيهما انه لو كان مذهبا له لصرح به اي بكونه مذهبا له نفيا للتلبيس على من يعتقد نقله حجة وهذا لانه لو لم يصرح بكونه
مذهبا له لالتبس على من يعتقد ان نقله حجة والتلبيس حرام فنفيه واجب فلو لم يصرح بكونه مذهبا له كان تاركا للواجب
والظاهر من حاله انه لا يتركه فالغالب من حاله انه لو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس وحيث لم يصرح دل على انه خبر
وليس بمذهب له ولانه لو كان مذهبا له لما اثبته في مصحفه اذ لا يظن بالصحابي انه يخلط مذهبه بالقرآن ويكتب في المصحف ما ادى اليه اجتهاده
ولم يسمعه من النبي عليه السلام ولا يجب التواتر لثبوت كونه قرآنا بالنسبة اليه لانه سمعه من النبي عليه السلام كما في الكل وانما يجب التواتر
بالنسبة الينا وكون النبي عليه السلام مأمورا بالالقاء الى اهل التواتر مسلم لكنه يحتمل انه نسخت تلاوته بان رفع عن قلوب سائر
الناس الا عن قلب الراوي بعد القائه اليهم او نسخت تلاوته قبل تمكنه من الالقاء اليهم اذ لا يجب عليه الالقاء اليهم دفعة بل بالتدريج
قالوا اي الشافعية في المعارضة كونه مذهبا اي للراوي اولى من كونه خبرا عن النبي عليه السلام لوجهين احدهما ان كونه مذهبا له موافق
لبراءة الذمة والنفي الاصلي لانه حينئذ لا يكون حجة فلا يجب به شيء فيبقى الذمة على البراءة الاصلية بخلاف ما لو كان خبرا فانه يوجب
شغل الذمة بموجبه والاصل براءة الذمة فما يوافقه اولى مما يخالفه وثانيهما ان الراوي لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام فيغلب

عليه

154

عليه الظن بعدم الخبرية اذ لو كان خبرا لصرح به وكل خبر لم يصرح الراوي بكونه خبرا لا يجب العمل به اجاب عن هذه المعارضة بقوله قلنا
بل الخبر اولى لانه جعله خبرا اولى من جعله مذهبا للراوي لكونه احوط لوجوب اصل الصوم بالقراءة المتواترة والتردد في صفة التتابع لانه ان جعل خبرا يجب
وان جعل مذهبا لا يجب فبجعله خبرا يحصل الخروج عن العهدة بيقين لانه حينئذ يجب التتابع فاتى به فيخرج عن العهدة بلا تردد وبجعله مذهبا لا يجب
التتابع فقد لا يأتي به المكلف فلا يخرج عن العهدة بيقين لاحتمال وجوب التتابع لكونه خبرا والحمل على ما يفيد اليقين اولى في العبادات قالوا لما نقل
لما ادعى انه قرآن لعدم التواتر والخبر الا ان الراوي لم ينقل على الخبرية فلا يكون حجة قلنا لا شك في كونه مسموعا عن النبي عليه السلام اذ لا يظن بالصحابي
ان ينقل على انه قرآن بدون السماع لكن لم يثبت كونه قرآنا لفوت الشرط وهو التواتر فتعين كونه خبرا مسموعا ولا يخرج عن كونه خبرا مسموعا بعدم
التصريح بالخبرية بل كونه مسموعا عن النبي عليه السلام كاف للخبرية **قوله** مسئلة ما لم ينقل متواترا قطع بانه ليس بقرآن وانما لم
يكفر احد المخالفين الآخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف والحق انها ليست من القرآن في اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل لعدم
التواتر بانها قرآن في هذا المحل توجب القطع بالنفي كغيرها قالوا كتبت في المصحف بخط المصحف وعن ابن عباس لم يعلم انقضاء
السورة حتى نزل وسرق الشيطان من الناس آية بعينها قلنا غير قطعي فلا يصلح للاثبات قالوا القطع بكونها من القرآن حاصل الخلاف
في الوضع اوائل السور ولا يشترط فيه القطع قلنا ضعيف لاستلزامه سقوط كثير من المكرر وهو باطل قطعا قالوا انتفى حصول العلم
بانتفاء السقوط مع جوازه لتواتر المكرر قلنا بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا لكانت كذلك وما نقل عن ابن مسعود من انكار
المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح حمل الترك على ظهور امرها دون انكارها ش اتفق جمهور العلماء من المذاهب
على ان ما لم ينقل الينا متواترا يقطع بانه ليس بقرآن اي بالنسبة الينا الا في نفس الامر فان التواتر ليس بشرط في حق من سمع من النبي عليه
السلام مشافهة لان العادة تحكم قطعا بان مثل هذا المنزل الذي هو اصل الاحكام واساس الدين وهاد للخلق ومعجز عليه لو اجتمع الانس
والجن على ان يأتوا باقصر سورة من مثله لعجزوا وابان عجزهم عن ذلك يمتنع ان لا يتواتر في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحاله اذ الدواعي
متوفرة على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز فما لم ينقل بالتواتر علم قطعا بانه ليس بقرآن وبهذا الطريق يعلم بان القرآن لم يعارض
ولم يتواتر لتوفر الدواعي في نقله فصار الحاصل ان كل ما هو قرآن متواتر وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما ليس بمتواتر ليس بقرآن واشار
بقوله وانما لم يكفر احد المخالفين الآخر الى الجواب عما يقال لو كان التواتر واجبا في القرآن وقطع بان ما لم يتواتر ليس بقرآن لوجب ان يكفر احد
المخالفين الآخر في التسمية واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان ثبت انها آية من كل سورة من القرآن وتواترت فانكار كونها من القرآن يوجب التكفير
للاجماع على تكفير من انكر شيئا من القرآن وان لم يثبت كونها آية من كل سورة ولم يتواتر فاثباتها من القرآن ايضا يوجب التكفير للاجماع على تكفير من
الحق بالقرآن ما ليس منه كمنكر احد الاركان او مثبت ركن آخر واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين وتقرير
الجواب ان قوة الشبهة في كل طرف لقوة دليل كل طائفة مانعة لكل فريق من تكفير خصمه وان كان يعتقد ان دليله قطعي وحجة خصمه [illegible]
دليل الخصم غير واضح في عدم التكفير لانه يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد لانكار ما ثبت عن النبي عليه السلام قطعا وحاصله منع الملازمة
وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فريق الشبهة
من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فان قيل الدليل عند كل طائفة على كون التسمية من اول كل سورة او عدمه قطعي ولا مجال للظن في نفيها واثباتها
من القرآن فكيف يطلق قوة الشبهة على دليل كل جانب فان قوة الشبهة انما يطلق على الظني اجيب بانه وان كان دليل كل فريق قطعيا
عنده لكنه ظني عند خصمه فالمراد قوة الشبهة عليه باعتبار زعمه قيل الذي يعتقد ان دليله قطعي ويجزم بخطأ خصمه كيف يسلم
قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن بقوة الشبهة تقدح في كون دليله قطعيا عنده على انه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة
مع القطعي لان الظن يضمحل بمقابلة القاطع اجيب بان ليس المراد بتحقق قوة الشبهة في دليل الخصم حصول الظن به بل المراد
ان دليله قوي الشبه بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل خصمه فجعلت تلك
الشبهة القوية عذرا في منع التكفير قيل لو كان دليل كل فريق قطعيا لزم تعارض القطعيين اجيب بانه لا يلزم من اعتقاد كل
طائفة قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر او عند كل طائفة فان قيل فما الحق في التسمية امن القرآن هي ام لا

قطعيا

دليله

فاشار الى جوابه بقوله والحق انها اي التسمية ليست من القران في اول كل سورة اصلا بدليل انها لم تتواتر بانها من القران
في هذه المحال اي في اوايل وكل ما لم يتواتر كونه من القران لا يكون قرانا ينتج انها لا تكون قرانا في هذه المحال ويلزم على هذا التركيب كون
الصغرى سالبة في الشكل الاول فالاولى ان يركب القياس من الثاني هكذا التسمية ليست بمتواترة في هذه المحال وكل ما هو من القران متواتر
ينتج فالتسمية ليست من القران في هذه المحال والمصنف لم يصرح بالكبرى لتقدم الاشارة اليها واشار الى النتيجة بقوله فوجب القطع بالنفي
اي بنفي كونها من القران في اوايل السور واشار بقوله لكثرتها الى الكبرى يعني ما لم يتواتر في هذه المحال وجب القطع بنفي كونها من القران هنا كما
وجب القطع بنفي غيرها من القران مما لم يتواتر كونه منه مثل امين وغيره مما يذكر في القران فعندنا ان كل ما لم يتواتر كونه من القران وجب
القطع بالنفي منه وانها تواترت بعض اية في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه احد وانما الخلاف
في انها هل هي اية في اول الفاتحة وفي كل اول سورة سوى التوبة ام لا فالصحيح عندنا انه من القران انزلت للفصل بين السور ليست من الفا
ولا من اول شيء من السور وللشافعي في ذلك قولان فمن اصحابه من قال انما القولان في انها هل هي من القران في اول كل سورة ام لا ومنهم من
قال لكونها من القران في اول كل سورة مجزوم به عنده قولا واحدا وانما القولان في انها هل هي من القران في اول كل سورة او انها مع اول اية من
كل سورة اية وهو المختار عند الغزالي وجماعة من اصحابه وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من اهل الاصول انها ليست من القران في غير سورة
النمل وحكم بخطأ من جعلها من القران في غير النمل وهو مذهب مالك قيل لا نسلم بان البسملة لم تتواتر فان القراءة السبع متواترة وقد
قراها بعض السبعة اجيب بانا لا نمنع تواترها في الجملة فانها اية عندنا وانما نمنع تواترها في اوايل السور اذ لو تواترت في هذه الحال لما
وقع النزاع بين العلماء والتواتر الجميع في المدع على السواء لو ثبت التواتر عند البعض ليست عند الباقين فسوته عند البعض دون بعضهم مستبعد
واليا في ملجاح الي التواتر بعدم قرانيتها في المحال المذكوره اذ يكفي في النفي عدم التواتر في الثبوت فلا يلزم تعارض التواتر اشار الى ادلة
المثبتين بقوله قالوا انهم استدلوا عليه بثلثة اوجه احدها ان التسمية كتبت في اوايل المصحف بخط المصحف من غير تمييز بين الخطين
ولم ينكر احد من الصحابة عليه فدل على كونها من القران في هذه المحال اذ لو لم تكن من القران فيها لمنعوا منه ذلك لما علم من مبالغتهم في حفظ القران
وصيانته وتمييزه عما ليس منه كيلا يلتبس بالقران غيره ولهذا كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور والنقط والتعشير لئلا يشتبه
ما ليس منه وثانيها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لم يعلم انقضاء سورة وابتداء اخرى حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل
على انها نزلت مع كل سورة فيكون منها وثالثها ما روي عن ابن عباس ايضا انه قال سرق الشيطان من الناس اية بعضهم بالما او الما
ترك بعضهم قراءة التسمية في اوايل السور ولم ينكر عليه احد فدل على كونها من القران في اول كل سورة واجاب المصنف عن ذلك بقوله قلنا
غير قطعي اي الوجوه المذكورة غير قطعي فلا يصلح لاثبات القران لما ذكر ان القران لا يثبت الا بالقطعي اما الوجه الاول فلانه ماله
الى الاجماع السكوتي وهو غير حجة عند الشافعي وعند غيره حجة ظنية واما الوجهان الباقيان فكل واحد منهما خبر واحد وعلى تقدير كون
الوجوه الثلثة قطعية لا يفيد كونها من القران في هذه المحال لجواز كون سكوت الصحابة من المنع بناء على كونها اية من القران انزلت للفصل
كما هو المختار عندنا وكذا الاثر الثاني الدال على النبي وكذا قول ابن عباس سرق الشيطان وهو الظاهر والا لقال سرق الشيطان ايات على تقدير
كونها من كل سورة واشار بقوله قالوا القطع الى ايراد القايلين بكونها من اوايل السور وتوجيهه انهم قالوا القطع بكون التسمية
من القران حاصل بلا نزاع لثبوت التواتر بهذا الاعتبار وانما الخلاف في وضع التسمية اوايل السور ولا يشترط فيه القطع
فان التواتر لا يشترط في المحل والوضع والترتيب بعد ثبوته من القران بحسب الاصل وحاصله اشتراط التواتر في الاصل دون المحل
والوضع والترتيب بل يكفي فيها نقل الاحاد فالتسمية وان لم تتواتر قرانا في اوايل السور لا يلزم ان لا يكون قرانا قطعا فلا يرد القطع
القاطع على انها ليست من القران في اوايل السور فان اردتم بانها لا يكون قطعيا لا يصلح لاثبات القران به انه لا يصلح لاثبات
الاصل فهو مسلم لا نزاع فيه وان اردتم به انه لا يصلح لاثبات وضع محله فهو ممنوع فيه النزاع واشار الى الجواب بقوله قلنا
ضعيف اي القول بان التواتر شرط في الاصل وليس بشرط في الوضع والمحل ضعيف لاستلزامه اي لاستلزام هذا
القول وهو اشتراط التواتر في الاصل دون المحل والوضع جواز سقوط كثير من المتكرر من القران وجواز اثبات ما ليس

بقران

بقران من المكرر في القران مثل فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين فجاز سقوط الايتين من جميع المواضع المذكوره
في سورة الرحمن والمرسلات الا موضعا واحدا واثباتها في الواقعة وغيرها اما استلزامه لجواز السقوط فلانه اذا لم
يشترط التواتر في الوضع والمحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القران في محالها لانه حينئذ جاز توافق
الطايفة التي كلف النبي عليه السلام بالتبليغ اليها على عدم نقل بعض ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل والاظهار
عليهم حينئذ اذ الاظهار والنقل انما وجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل فاذا انتفى انتفى وما لم يتواتر جاز ان لا يصل
الينا فجاز سقوطه من القران واما استلزامه لجواز الاثبات فلانه حينئذ اذا اثبت بعض المكررات من القران بالتواتر
بحسب الاصل في موضع جاز اثباته بنقل الاحاد في محال اخر وحينئذ جاز كون بعض المكرر قرانا في محل وهو ما تواتر
فيه وغير قران في محل اخر وهو ما لم يتواتر فيه بل نقل بالاحاد فيجوز ان يكون الثابت من افراد المكررات بعضها ويكون
ثبوت البعض الاخر بالاحاد بناء على عدم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله وكل واحد من الجوازين باطل قطعا الضرورة
فانه من احد ليلحق بالمصحف ايات مكررة مما ثبت مثله وسقط بعض المكرر عنه جنونا او زنديقا فبطل ملزومه وهو عدم
اشتراط التواتر في المحل والمصنف لم يتعرض للزوم الجواز الثاني وتعرض غيره لذلك فذكرناه تتميما للفايدة واشار بقوله قالوا
اتفق الى اخره الى ايراد المانعين من اشتراط التواتر في المحل لجواز سقوط كثير من المكرر من القران واثبات كثير منه فان المعترض
لا يسلم بطلان التالي بل يجوز الاسقاط والاثبات بالنظر الى الاصل لكن اتفق اهل العلم بانتفاء السقوط واثباته بسبب انه
اتفق تواتر التكرار فيما هو مكرر في ويل يومئذ وفباي مع انه لو لم يتواتر كان جائز السقوط بالنظر الى ذاته ولا يلزم من الجواز
الوقوع واشار الى الجواب بقوله قلنا بل وجب لكونه قرانا اي انا نقطع بانتفاء الجوازين باعتبار كونه قرانا منزلا للاعجاز
فان القران يجب تواتره بحسب المحل والوضع والاصل فانا لو قطعنا النظر عن اتفاق تواتر التكرر نقطع بانتفاء السقوط
وبانتفاء الاثبات ايضا لكون القطع بهما مستفادا كما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو قران بالنظر الى اصله وهو
ان العادة تحيل عدم التواتر في مثل هذا المعجز الباقي في اصله ووضعه ومحله فعلى هذا لو كانت التسمية قرانا في محالها
لكانت كذلك اي لكانت متواترة في محالها كالمكررات ولو كانت كذلك لحصل القطع بكونها من القران وارتفع الخلاف فلما
اختلفوا فيها دل على انها ليست من القران في تلك المحال واشار بقوله وما نقل عن ابن مسعود الى اخره الى الجواب
عما يقال لو كان التواتر شرطا في القران لما وقع الانكار من الصحابة في اشهر السور واكثرها دورانا في الالسنة واللازم
منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة فعلى تقدير وجوب التواتر يجب على النبي عليه السلام تبليغه الى اهل التواتر ولا
يرضى به التقصير بالواجب فيتحقق النقل اليهم فلا يتصور من مثل هذا الجمع العظيم الاتفاق على ترك نقل ما سمعوه فيعلم
بالضرورة فلا يقع الخلاف والانكار منهم في ذلك واما بطلان اللازم فلان ابن مسعود انكر كون المعوذتين والفاتحة من
القران تقرير الجواب انا نمنع بطلان اللازم بانا لا نسلم انكار الصحابة في شيء من ذلك وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين
والفاتحة لم يصح نقله وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح خلوه حمل خلوه على انه تركها لظهور امرها للعلم الضروري
بكونها منه لا لانه انكر كونها منه **قوله** مسئلة القراءات السبع مشهورة وقيل متواترة والا لكان بعض القران غير متواتر
كمالك وملك ونحوهما والتخصيص تحكم لاستوائهما القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة المشهورين وهم نافع
وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي منها ما هو من قبيل الهيئة والاداء كالمد واللين والقصر والاظهار
والادغام والاشمام والتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة والامالة ونحو ذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ كمالك
المنسوب الى الكسائي وعاصم وملك المنسوب الى الباقين فشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة
لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها متواتر في الاصح لانها لو لم تكن باسرها متواترة لكان بعض القران غير متواتر واللازم
منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان بعض القراء قرا اشتمل على مالك وملك وقد قرا باحدها بعض القراء وبالاخر البعض

الخبر فاما ان يكون كل واحد منهما متواترا او هو المطلوب او يكون بعضها متواترا دون بعض وهو تحكم باطل لاستوائهما في
النقل فلا اولويه فلم يبق الا انهما غير متواترين و يلزم ان لا يكون بعض القران متواترا واما بطلان اللازم فللاجماع بان جميع
القران متواتر فان العاده قاضيه بتواتر مثل هذا المعجز اورد بان الذي يستند الى هذه القرات سبعه نفر والتواتر
لا يحصل بهذا العدد فيما اتفقوا فيه فضلا عما اختلفوا فيه اجيب التواتر لا يحصر بعدد وانما الضابط حصول العلم
عنده فيجوز حصول العلم بالسبعة وان نقل هذه القراءات لا يختص بهولاء السبعة بل نقل معهم في كل طبقه جمع يبلغ عدد
التواتر الى ان ينتهي الى النبي عليه السلام وانما نسب اليهم لاشتهارهم بكثرة اشتغالهم او اشتغالهم لان روايتها منحصرة
عليهم وقيل مشهوره اي احاد الاصل ومتواتر الفرع وهو ليس بصحيح وفي تقديم المصنف المشهور وذكر المتواتر بقيل
سوء تدبير لا يخفى فان المذهب انها متواتره فكان يجب عليه رعايته **قوله** مسئله لا يجوز اشتماله على ما لا معنى له وما عوض
بعض حروف المعجم وعشرة كامله ونفخة واحدة والهين اثنين مهمل فان الحروف اسما السور عند الاكثر وكامله
لدفع توهم التخيير او لرفع توهم قصور الصوم عن الهدي من جهة قصور الخلف عن الاصل واثنين وصف للتاكيد فان
قيل فيه ما لا يفهم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به والواو للابتدا والا لعاد الضمير الى المجموع
وهو مستحيل على الله تعالى وايات الصفات لا يمكن حملها على ظاهرها لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بان من
جوز التكليف بما لا يطاق اجاز مثله في القران ومن منع منع منه لاستحالة على اخراج القران عن كونه بيانا وجعل
الواو عاطفه وخصص الضمير بالراسخين للدليل العقلي واما ايات الصفات فكنايات ومجازات فهم العرب المراد
منها بادله صارفه اليها وفخر الاسلام على وجوب اعتقاد الحقيه في ذلك وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب
معناه للابتلاء والواو عنده للابتداء ذهب الجمهور الى انه لا يجوز اشتماله اي اشتمال القران على ما لا معنى له وخالف فيه
بعض من لا يعتد به من الحشويه حيث قالوا قد اشتمل القران على اشيا كثيرة لا معنى لها والحق ما ذهب اليه الجمهور
لان الله تعالى قد وصف القران بانه هدى وشفا وتبصره وبيان وذلك لا يحصل بما لا معنى له لكونه غير مفيد ولان التكلم
بما لا معنى له في نفسه هذيان وعبث وذلك نقص مستحيل نسبته الى الله تعالى وما عارضت به الحشويه من ان القران
مشتمل على ما لا معنى له فانه مشتمل على حروف المعجم التي في اوايل السور مثل الم وكهيعص وحم عسق وغيرها فانها الفاظ
لا معنى لها لانها غير موضوعه في اللغه لشي وكذا مشتمل على الزياده التي لا يفيد معنى كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كامله فقوله تلك عشرة كامله لا يفيد معنى زايدا على معنى الثلثه والسبعة والعشرة لا يطلق
الا على الكامله فلا فايده في ذكر الكامله وكقوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة فان قوله واحده لا يفيد معنى
زايدا على معنى النفخه وكقوله لا تتخذوا الهين اثنين فان معطى لفظ اثنين لا يفيد معنى زايدا على معنى الهين مهمل وقوله مهمل
خبر قوله وما عورض به وهو اشارة الى الجواب عن معارضتهم وهو انا لا نسلم ان الالفاظ المذكوره لا معنى لها بل الكل منها معنى
وفايده اما حروف المعجم فقد نقل عن علما التفسير فيها معان ذهب الى كل منها عالم والمختار عند اكثر العلما انها اسما للسور
فلها معان واما تلك عشرة كامله فلانها ذكرت لرفع توهم التخيير بين صوم ثلثه وصوم سبعة بكون الواو مستعمله بمعنى او
مجازا او لدفع توهم كون الصوم قاصرا عن الهدي في الثواب فانه باعتبار انه خلف عن الهدي نوهم قصوره عنه فان الخلف
فرع عند العجز فيتوهم رجحان الاصل عليه فرفع ذلك التوهم ببيان ان العشرة كامله في الثواب من غير قصور عن اصله وكل
واحد من الوجهين فايده جليله واما واحده فلانها للتاكيد وهو معنى مطلوب للعقلا وكذا قوله تعالى اثنين وصف للتاكيد
فله فايده حسنه وهي انه تعالى انما قيد الهين باثنين واله بواحد لزياده ايضاح المنهي عنه في الاول والمامور به في الثاني لانه تعالى
لما قال لا تتخذوا الهين علم ان متعلق النهي قوله الهين ومعناه اثنان من الجنس المسمى بالاله فدل قوله الهين على امرين احدهما
مفهوم الاله مطلقا اذ المقيد دال على المطلق لانه جزوه وثانيهما الاثنينية المستفاده من لفظ الهين المتعلقة بجنس الاله وكذا

لما قال انما هو اله واحد علم ان المامور به هو الاله ومعناه فرد واحد من جنس الاله وهو يدل ايضا على جنس الاله مطلقا
وعلى الوحده المتعلقه بجنس الالهه والذي ورد الكلام لايضاح حاله في الاول وهو قوله لا تتخذوا الهين هو العدد اعني
الاثنينيه المتعلقه بجنس الاله لا جنس الاله مطلقا اذ لو تعلق النهي به مطلقا لما جاز اتخاذ شي من الاله لكنه واجب اتخاذ
الله تعالى الها والذي ورد الكلام لايضاح حاله في الثاني وهو قوله انما هو اله واحد هو الوحده المتعلقه بجنس الاله
لا جنس الاله مطلقا اذ لو تعلق الامر بجنس الاله مطلقا لجاز اتخاذ الكثير منه والحد اذ المطلق يشمل الواحد والكثير لكنه غير
جايز ففسر الله تعالى قوله الهين باثنين وقوله اله بواحد ليتبين في كل منهما ما هو المراد لانه لما قيد الهين ما يدل
على العدد صريحا علم ان المراد من النهي هو العدد المتعلق بجنس الاله لا مفهوم الاله من حيث هو ولما قيد قوله اله بواحد
الدال صريحا على ان المراد هو الوحده المتعلقه بجنس الاله لا المفهوم من حيث هو هو واذا ثبت انه لا يجوز ان يشتمل القران
على ما لا معنى له فهل يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلف معناه وان كان له معنى في نفسه ام لا اختلف في ذلك على ثلثه
اقوال الاول انه لا يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلفون معناه بل جميع ما فيه مفهوم لهم الثاني انه قد يجوز اشتماله
على ما لا يفهم المكلفون معناه الثالث الفرق وهو ان ما يتعلق بالتكليف كالامر والنهي فلا بد ان يكون مفهوما لهم والا لكان
تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وما لا يتعلق بالتكليف فيجوز وقد اشتبه على كثير من العلما هذه المسئلة بالتي قبلها
فبعضهم فرض الخلاف في الاولى فقط كصاحب المحصول وغيره وبعضهم في الثانيه فقط كالقاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري والصواب انهما مسئلتان والحق من الاقوال الثلاثه في الثانيه انه لا يجوز استعمال القران على ما لا يفهم
معناه والمفهوم من كلام المصنف انهما مسئلة واحده حيث ذكر الثانيه بطريق السوال على الاولى والجواب عنه بقوله فان
قيل يعني ان القران وان لم يكن فيه ما لا معنى له لكن فيه ما لا يفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له في عدم الفايده فالمحذور وهو
اشتماله على العبث باق غير مندفع بما ذكرتم وذلك كقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اخبر الله تعالى ان في القران ما لا يعلم
الراسخون معناه واذا لم يعلمه الراسخون في العلم فبطريق الاولى ان لا يعلم غيرهم وهذا لان الواو في قوله تعالى والراسخون
في العلم بطريق الاولى يقولون امنا به للابتدا فيكون كلاما مستانفا والوقف على قوله الا الله واجب فيكون معناه لا يعلم
تاويل المتشابه الا الله تعالى ولا يجوز ان يكون للعطف على الله اذ لو كانت للعطف لكان الضمير في قوله تعالى يقولون امنا به
كل من عند ربنا عايدا الى المجموع السابق ذكره وهو الله والراسخون وهو مستحيل على الله لانه يلزم منه ان يكون الله تعالى
قايلا امنا به كل من عند ربنا فيتعين كونه للابتدا ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما للراسخين ولذلك ايات الصفات الواردة
في القران الداله على معان لا يليق بذات الله كالوجه واليد واليمين والروح والاستوا على العرش والمكر والاستهزا وغير ذلك
مما يستحيل ظاهره في حقه لا يمكن حمل تلك الايات على ظاهرها لغة وهي المعاني التي وضعت تلك الالفاظ في اللغه لها والمعنى
الذي هو مراد منها غير معلوم للمكلفين فيكون في القران ما لا يفهم معناه لشار الى الجواب بقوله اجيب عنه بان من جوز التكليف
بما لا يطاق لجاز مثله اي مثل المذكور في القران او لجاز المذكور فيه والمثل زايد لان غايته انه يكون تكليفا بما لا يطاق وهو
التكليف بفهم ما لا سبيل لفهمه وهو جايز عنده ومن منع اي من منع التكليف بما لا يطاق منع منه اي منع من وقوع ما لا يفهم معناه
في القران لكونه تكليفا بما لا يطاق وهو محال عنده لانه لو اشتمل عليه لخرج القران عن كونه بيانا للناس واللازم منتف اما الملازمه
فظاهره لان ما لا يفهم معناه لا يصلح لكونه بيانا واما بطلان اللازم فلقوله تعالى هذا بيان للناس واجاب هذا القايل عن دليل
الخصم اما عن الايه فبان جعل الواو في والراسخون عاطفه بما لا يفهم ومنع بطلان كونها عاطفه وخصص الضمير في قوله يقولون بالراسخين
وان كان ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا بعد في التخصيص باخراج الله تعالى عنه للدليل العقلي الدال على امتناع عود الضمير اليه
وهو انه لو لم يخصص يلزم ان يكون الله تعالى قايلا امنا به اورد بان التخصيص بجعل الواو للعطف غير جايز لان قوله يقولون حال
ولا يجوز تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه لوجوب الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في متعلقات الكلام

اجيب بانا لا نسلم انه لا يجوز تخصيص المعطوف مطلقا وانما لا يجوز ذلك في موضع يقع فيه التباس لعدم القرينه واما في موضع لا التباس فيه فجايز كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافله فان نافله حال عن يعقوب وصح ذلك لعدم الالتباس وكذا فيما نحن فيه دل الدليل العقلي المذكور على التخصيص على ان مخالفه الظاهر اهون من الخطاب بما لا يفيد فيترك الاصل اذا اقتضاه الدليل واما الجواب عن ايات الصفات فهو ان تلك الايات كنايات ومجازات فهم العرب المراد منها بادله صارفه لها عن ظواهرها الى تلك الكنايات والمجازات على ما علم في علم التفسير والكلام فلا يلزم من وقوعها في القران وقوع ما لا يفهم معناه فيه واعلم ان مذهب السلف من الصحابه والتابعين انه لا حظ للراسخ في علم المتشابه وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيه المراد وهو مذهب عامه متقدمي اهل السنه والجماعه والوقف على قوله الا الله ويجب والراسخون مبتدا اثنى الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند الله واستدلوا عليه بوجوه الاول قراه ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله الثاني قراه ابي وابن عباس في روايه طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به الثالث انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغا التاويل كما ذم من اتبعه ابتغا الفتنه بان حرمه على الطاهر من غير تاويل ولذلك يدل على عدم علمهم والا لما ذموا على اتباعه الرابع ما روي عن عايشه رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الايه وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاوليك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغا الفتنه او لا لابتغا بها فتناول الجميع الخامس ما روي عنها ايضا انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله السادس قول عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القران ان قالوا امنا به كل من عند ربنا اي لا حظ لهم الا هذا وذهب طايفه اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله واستدلوا عليه من وجوه الاول لو لم يكن لهم حظ فيه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم لانهم ايضا يقولون ذلك الثاني ان المفسرين لم يزالوا يأولون الايات ولم نرهم وقفوا عن تاويل شي من القران ولولا العلم بالمتشابه لتوقفوا فيه وما فسروا الجميع الثالث ما قال العتبي انه لم ينزل الله تعالى شيا من القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلولا العلم بالمتشابه للزم للطاعن فيه مقال ولزم الخطاب بما لا يفهم وقيل الخلاف في هذه المساله في الحقيقه لان من قال بان الراسخ يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته فان ذلك الى الله تعالى وفخر الاسلام اختار مذهب السلف وهو ان الراسخ لا يعلم تاويله ويجب عليه اعتقاد الحقيه في الكمال في المتشابه بان يعتقد انه حق منزل من الله تعالى وما اراد به معنى صحيح حق من غير تعرض لتاويله وان اهل العلم مكلفون بالوقف اي بالوقوف عن طلب معناه لعجزه عن الاطلاع ابتلا له اذ لو كان الاطلاع على جميع الغوامض لحصل له العجب وبقي في تيه الكبر فانزال المتشابه ابتلا للراسخ وامتحان له هل يعتقد لاربه ويعترف بالعجز او يسعى في تحصيله ويتكلف في تاويله بما لا يعني له به ولا دليل له على ذلك ولان الله تعالى ابتلا عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن وبعضها بتصرف على الاعضا بحسب ما يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضا فابتلاه بانزال المتشابه لتمتنع عن التفكر لتفكر فيه معتقدا حقيته وبانزال الخفي والمشكل ليتعب بالتفكر فيهما ولان غير الراسخ مبتلى بضرب من الجهل فكلف بالطلب والامعان في العلم وكلف الراسخ بالتوقف عن تاويل المتشابه وذلك اعظم في الابتلا فان المطيع رياضته بالضرب لحربي والحوار رياضته بلجم عنانه ليمتنع عن الجري وهذا الابتلا من اعظم الفوايد فلا يسلم خلوه عن الفايده والواو في قوله والراسخون عند فخر الاسلام للابتدا دون العطف على الله تعالى **قوله** واما السنه فالطريقه والعاده وفي الشرع العبادات النافله واقواله وافعاله عليه السلام وتقريره والبحث ههنا عن الاقوال والافعال والتقرير لا فيما تركه فيه لا دله لما فرغ من مباحث الاصل الاول وهو الكتاب شرع في البحث عن الاصل الثاني وهو السنه وهي في اللغه عباره عن الطريقه والعاده التي تسلك فيها وتجعل عاده بالمحافظه عليها واعادتها مره بعد اخرى سوا كانت محموده او غيرها قال عليه السلام من سن سنه حسنه فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمه ومن سن سنه سيئه

فعليه

فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمه وفي الشرع يطلق على العبادات النافله التي يتعلق بفعلها ثواب ولا يتعلق بتركها عقاب ويطلق ايضا على ما صدر عن النبي عليه السلام من الادله الشرعيه مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا المعنى هو المقصود بالبيان في هذا الموضع ويدخل فيه اقوال النبي عليه السلام وافعاله وتقاريره ولهذا اخره المصنف عن الثلثه لكن البحث في الاقوال من الامر والنهي والخبر ضباطي بعد هذا النوع في النوع الثالث الذي تشترك فيه الانواع الثلثه واما افعاله وتقاريره فهي المخصوصه بالبيان في هذا الموضع **قوله** مسله القاضي واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي قبل البعثه معصيه ما ولا كفر ومنعت الشيعه منه مطلقا واستثنت المعتزله الصغيره لا يستلزمه احتقاره في النفوس الموجب للنفره عن الاتباع وانه مناف للحكمه قلنا لا سمع قبل البعثه ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ورعايه الاصلح وقد مر ما فيه واما بعد البعثه فالاتفاق انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزه على صدقه من دعوى الرساله والتبليغ واختلف في الجواز غلطا ونسيانا فمنع الاكثرون لما يستلزم من مناقضه دليل المعجزه وجوزه القاضي مبلا الى خروجهما عن التصديق المقصود بالمعجز واما المعاصي القوليه والفعليه فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيره سوى الحشويه والخوارج ومنعت الشيعه وقوعه نسيانا ايضا وما اوجب خسه وسقوط مروه فكذلك ومستند العصمه السمع عندنا والعقل عند المعتزله ومثل نظره او كلمة سفه بادره من غضب فالاكثر على جوازه مطلقا ومنعت الشيعه وجمع من المعتزله وعندنا هو معصوم عن المعصيه دون الزله والفرق ان المعصيه مقصوده والزله فعل غير مقصود ويوجد فيه مباح ولا يخلو عن بيان منه او من الله لما كانت السنه ملقاه من اقوال النبي عليه السلام وافعاله وجب البحث عن ذلك او لا بانها هل هي حجه حتى يجب علينا التاسي والاقتدا بها ام لا وذلك موقوف على ثبوت عصمة النبي عليه السلام عن المعاصي اذ لولا العصمة عنها لا نتفت حقيه ما صدر منه فلا يثبت كونه حجه فلذلك قدم البحث عنها وجعلها كالمقدمه للمباحث الاتيه وذكر ما فيها من الخلاف فقال القاضي اي مذهبه واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي قبل بعثته معصيه ما من المعاصي صغيره كانت او كبيره ولا يمتنع عليه عقلا الكفر ايضا فيجوز ارسال من امن بعد كفره ومنعت الشيعه من الابتدا صدور المعاصي من النبي عليه السلام منعا مطلقا من غير تقييد بمعصيه دون اخرى فلا يجوز ان يصدر عنه قبل البعثه صغيره ولا كبيره ووافقهم المعتزله في ذلك واستثنت الصغيره فجوزها منه دون الكبيره واستدل الفريقان على ذلك بان صدورها منه مستلزم احتقاره في النفوس وتنفر الطباع عن اتباعه وهو مما يناقض مقتضى حكمة الارسال اذ الحكيم لا يختار للرساله من يكون محقرا في النفوس وتنفر الطباع عن طاعته لكونه مخلا بمقصود الرساله وهو اهتدا الخلق به واشار الى الجواب عن ذلك بقوله قلنا وتقريره ان اردتم بان مثل هذا ينافي الحكم بالدليل العقلي فعرفتم ذلك بالعقل فهو موقوف على ثبوت دلالة العقل وهي مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعايه الاصلح والحكم في افعال الله تعالى وقد عرف بطلان قاعده التقبيح العقلي في الكلام وقد مر ما فيه من الفساد في هذا الكتاب في المبادي ولقايل ان يقول لا نلزم من عدم السمع قبل البعثه انتفا وجوب العصمه قبل البعثه بالسمع لجواز ان يرد بعد البعثه دليل سمعي يدل على وجوب عصمه الرسول قبل البعثه وعدم جواز ارسال غير المعصوم واما بعد البعثه فالاتفاق واقع من اهل الشرايع باجمعهم على انه اي النبي عليه السلام معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزه على صدقه فيه من دعوى الرساله وتبليغ الاحكام عن الله تعالى اذ لو جاز ذلك لارتفع الامان عن دلالة المعجزه الداله على صدقه وارتفع الامان عن احكام العقل وبطل الاعتماد واختلف العلما في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثه بطريق الغلط والنسيان فمنع الاولون من ذلك وهم الاكثرون منهم الاستاد ابو اسحق الاسفرايني صدوره منه لما يستلزم مناقضة دليل المعجزه القاطع الحق فان المعجزه القاطعه دلت على صدقهم وما يناقض الحق باطل وجوزه اي جوز صدور ما يخل بصدقه بطريق النسيان والغلط القاضي ابو بكر ميلا الى خروجهما اي خروج الغلط والنسيان عن التصديق المقصود من المعجزه فان المعجزه دلت على صدقهم فيما يصدر منهم بطريق القصد والتبليغ من الله تعالى واما ما كان من فلتات اللسان غلطا او من النسيان فهو غير داخل تحت التكليف بل هو خارج عن التصديق المقصود بالمعجزه فيل فيه بحث لانه يلزم منه عدم

فصل

الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط والتبس عند السامع ولم يفرق بين ما يصدر منه سهوا او غلطا وبين ما يصدر منه قصدا فيخل في المقصود بالمعجزة وهو الدلالة على صدقه والجواب عنه انه لا يجوز تقريره على السهو والغلط ولا بد من بيانهما والتنبيه عليهما كما سبا فاذا لم يرد البيان منه او من الله تعالى دل على انه صادر قصدا فلا يرتفع الوثوق بكلامه واما غير ما ذكرناه وهو ما كان من المعاصي القوليه والفعليه التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنه فما كان كفرا فاجماع ارباب الشرائع منعقد على عصمتهم عنه الا الفضل الازارقه من الخوارج حيث جوزوا بعثة رسول علم الله بكونه بعد رسالته والا ما نقل عن الفضيليه من الخوارج ايضا حيث جوزوا صدور الكفر منهم لانهم يجوزون صدور الذنب عنهم بقيه والذنب عندهم كفر واما ما كان منها ليس بكفر فاما ان يكون من الكباير او من الصغاير فان كان من الكباير فاجماع الامه منعقد على انه معصوم عن تعمد الكبيره سوى الحشويه وسهو من الخوارج ممن جوز الكفر على الانبيا واما فعل الكبيره بطريق النسيان والتاويل خطا فقد اتفق الكل على جواز ذلك منهم الا الشيعه حيث منعوا من جواز وقوع الكبيره منهم بطريق النسيان ايضا وان كان من الصغاير فاما ان يكون من قبيل ما يوجب لفاعله خسه ودناه همه وسقوط مروه كسرقه حبه او كسره وكذلك اي الحكم فيه كالحكم في الكباير وهو انهم معصومون عن تعمده ويجوز صدوره منهم نسيانا وخطا عند غير الشيعه واختلفوا في مستند العصمه ومدركها هل هو السمع او العقل فذهب المحققون من اصحابنا واصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الى ان مدركها السمع وذهبت المعتزله الى انه هو العقل وان كان من الصغاير وما لم يكن من هذا القبيل كنظره او كلمه سفه نادره واقعه في حال غضب فالاكثرون من الشافعيه والمعتزله على جواز صدوره منهم مطلقا الجحد الكاذ او سهوا ومنعت منه الشيعه فلم يجوزوا صدوره منه سهوا ولا عمدا وجمع من المعتزله منهم الجبائي والنظام منعوا صدوره عنهم عمدا لو عند اصحابنا النبي معصوم عن المعصيه مطلقا صغيره كانت او كبيره دون الزله والفرق بينهما ان المعصيه اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل والزله عباره عن فعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عند فعل مباح قصده لمن زل في الطريق فانه لم يقصد الوقوع ولكن وجد منه القصد الى المشي واليه الاشاره بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والزله لا تخلو عن اقتران بيان انها من الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان فانه هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي اخطا بالاكل الشجره التي نهى عن اكلها وطلب الملك والخلد بذلك واما تحقيق معنى العصمه فالقائلون بها منهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم انه يمكنه الاتيان بها واختلف الاولون فمنهم من قال ان النبي يختص بخاصيه في بدنه او في نفسه الناطقه تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ساعد على ان النبي مساو لغيره في الخواص البدنيه والنفسيه لكن فسر العصمه بعدم القدره على المعصيه والقدره على الطاعه واما القائلون بانه متمكن من المعاصي فقالوا العصمه امر يفعل الله تعالى لعبده ويعلم انه لا يقدم بذلك الامر على المعصيه بشرط ان لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حد الالجا وقالوا بان اسباب العصمه اربعه الاول ان يكون لنفسه او لبدنه خاصيه تقتضي ملكه مانعه من الفجور والفرق بين الفعل والملكه ظاهر الثاني ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاتب عليه ويضيق الامر عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعه كان الشخص معصوما لا محاله لان ملكه العفه اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعه من السعاده وما في المعصيه من الشقاوه صار ذلك معينا له على مقتضى الملكه النفسانيه ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المواخذه على القدر القليل يكون موكدا لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور الاربعه حقيقه العصمه **قوله** مسئله ما كان جبليا من افعاله عليه السلام مثل القيام والقعود فالاتفاق انه مباح لنا وله وما خص به فالاتفاق على الاختصاص وما كان بيانا لقول لنا صلوا كما رايتموني اصلي او بفعل عند الحاجه لاطلاق او عموم كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين فبالاتفاق انه بيان للقطع والتيمم بل لذلك الفعل صفته من وجوب او ندب او اباحه فالجمهور الاقتدا به فيه على تلك الصفه لاتفاق الصحابه على التاسي في ذلك على الصفه التي

العموم لكن لا يمكن حمله عليه لانه لو عم لوجب اتباعهم فيما فعلوه مباحا لانه سبيلهم ولكن لا يجب ذلك لانهم قد حكموا باباحته فلا يمكن القول بوجوبه والا لكان المباح واجبا ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل اتفاقهم على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل مجتهد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك تناقض واذا لم يمكن حمله على العموم وجب حمله على احد السبيل بتقييد متعين التاويل بان المراد وجوب متابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او وجوب متابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على ما ذكر من التاويل ارجح من الحمل على وجوب اتباعهم في الاجماع لان فيه اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وبعد وفاته لوجوب اتباع سبيلهم فيما ذكر في الزمانين وفي الحمل على وجوب اتباعهم في الاجماع اعمال اللفظ بعد زمانه عليه السلام فقط اذ الاجماع ليس بحجة في زمانه عليه السلام ولا شك ان اعمال اللفظ في الزمانين اولى من اعماله في احدهما السادس سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام لكنه مشروط بسبق تبين الهدى عليه لانه شرط في المعطوف عليه بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى فكذا في المعطوف لوجوب مشاركتهما في متعلقات الحكم والهدى معرف باللام المستغرقه لكل هدى حتى يدخل فيه اجماعهم على الحكم الشرعي ايضا لكونه فردا من افراد الهدى فيتوقف وجوب العمل باجماعهم على تبين الهدى الذي هو اجماعهم ولا تبين الهدى انما يكون بدليله فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره فيكون ذلك الدليل كافيا في اتباعه عن اتباع الاجماع فلا يكون الاجماع واجب الاتباع السابع سلمنا وجوب اتباع سبيل المومنين مطلقا من غير شرط سبق تبين الهدى لكن لا نسلم بان المراد بالمومنين اهل الحل والعقد مطلقا بل المراد بهم الايمه المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا لعصمتهم او من يكون فيهم المعصوم لان سبيلهم حينئذ حق لوجود المعصوم فيهم فلا يكون اجماع المجتهدين في كل عصر حجة مطلقا هذه نقوض تفصيليه ثم اشار الى المعارضه ادلتهم بادلة المنكرين للاجماع بقوله على انه تعارض بادلة اخرى يعني سلمنا دلالة ما ذكرتم على كون الاجماع حجة لكنه تعارض بادلة اخرى من الكتاب والسنة والمعقول تدل على عدم كونه حجة اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وجه التمسك به ان الله تعالى جعل الكتاب تبيانا لجميع الاحكام فلا يرجع في بيان الاحكام الى غيره والاجماع غيره فلا يكون مدركا للاحكام وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وجه التمسك به انه قصر الدليل الذي يرجع اليه عند التنازع على الكتاب والسنة فيدل على عدم الحاجة الى الاجماع اذ لو كان محتاجا اليه لذكره وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه التمسك بهما انه تعالى نهى جميع الامة فيهما عن المعصيتين وهما الاكل بالباطل والقول على الله بما لا علم لنا به والنهي دليل التصور اي دليل امكان صدورهما عنهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون معصوما في قوله وفعله فلا يكون معصوما عن الخطا في الاجماع فلم يكن اجماعهم حجة واما السنة فهو ما روي انه سال معاذا عن الادلة التي يحكم بها حين بعثه الى اليمن فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر الاجماع فاقره عليه السلام ولم ينكر عليه فلو كان الاجماع حجة لوجب عليه بيانه لمساس الحاجة اليه وعارضوا ايضا بالاحاديث التي تشهد بخلو العصر

عمن يقوم بهم الحجة فقوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا نهي كل الامة عن الكفر وهو دليل
جواز وقوعه منهم وكقوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن
يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
وكقوله عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة وهو الردي
من كل شي كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم فان هذه الاحاديث دالة على جواز خلو العصر عمن يكون اهلا
للاجتهاد فيدل على ان اجماع كل عصر ليس بحجة واما المعقول فهو القياس على اجماع غيرهم من الامم
ولم يتعرض المصنف للمعقول ثم ذكر الاعتراض على الاية الثانية وهي قوله ولا تفرقوا
من وجهين الاول انا لا نسلم ان التفرق منهي عنه في كل شي على سبيل العموم حتى يدخل فيه التفرق
عما اجمعوا عليه فيجوز ان يكون المراد به التفرق في الاعتصام بحبل الله اي لا تفرقوا في الاعتصام
بحبل الله وهو المفهوم من الاية بقرينة ذكر الاعتصام قبله كما لو قال القائل ادخلوا
البلد ولا تفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفرق في الدخول فلا يثبت النهي عن التفرق عن الاجماع الا
اذا علم كون الاجماع اعتصاما بحبل الله فلا تدل الاية على كون الاجماع حجة لعدم دلالتها على كونه
اعتصاما بحبل الله الثاني انا وان سلمنا كونه نهيا عن كل تفرق غير مخصوص بالاعتصام فلا نسلم
دلالته على كون الاجماع حجة لانه عام مخصوص بما قبل تحقق الاجماع لان كل واحد من المجتهدين مخاطب
بالعمل باجتهاده واراؤهم قبله مختلفة باختلاف ظنونهم في الاجتهاد فيكون التفرق مامورا به
لا منهيا عنه والعام بعد التخصيص ليس بحجة كما سياتي ثم ذكر الاعتراض على الاية الثالثة
وهي قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول من وجهين الاول انا لا نسلم بان سقوط
وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند انتفاء التنازع بل الحكم يقتضي كون الاجماع حجة لان سقوط
الرد اليهما عند انتفاء التنازع اما ان يكون بناء على اجماع صادر عن الكتاب والسنة او عن احدهما اولا
فان كان عليهما باعتبار كونهما او يكون احدهما سندا لذلك الاجماع فهما اي فكل واحد منهما كاف
في اثبات الحكم فلا يكون الاجماع محتاجا اليه فلا يكون حجة وان كان سقوطه لا بناء على شي منهما اي
بان لم يكن شي منهما سندا لذلك الاجماع فيلزم تجويز الاجماع من غير دليل وهو محال الثاني انا وان
سلمنا ان سقوط وجوب الرد اليهما يقتضي كون الاجماع حجة لكن لا نسلم انتفاء الشرط وهو التنازع
المذكور في قوله تعالى فان تنازعتم في جميع صور الاجماع لان الكلام مفروض في نزاع المتاخرين
للاجماع المتقدمين فالتنازع موجود في هذه الصورة من الاجماع فيجب الرد فيها الى الله والرسول
لوجود شرط الرد فلا يكون الاجماع كافيا فلا يكون حجة على الاطلاق ثم ذكر الاعتراض على الاحتجاج
بالسنة من وجوه الاول ان السنن المذكورة احاد لم تتواتر فلا تفيد القطع بكون الاجماع حجة
قطعية الذي هو المطلوب الثاني انا وان سلمنا انها متواترة لكن لا نسلم انها تفيد عصمتهم عن
الخطا في الاجماع لاحتمال ان يراد بها بنفي الخطا والضلالة عن الامة عصمة جميعهم عن الكفر الذي
يكون من غير تاويل وشبهة وعن الخطا في الشهادة في الاخرة والمعاد وفيما يوافق النص المتواتر
او الدليل المعقول لا في الاجماع فيما طريقه الاجتهاد ومع هذه الاحتمالات لا تفيد القطع
بعصمتهم عن الخطا في الاجماع الذي هو المطلوب الثالث وان سلمنا افادة هذه الاخبار
عصمتهم عن كل خطا وضلال لكنه يجوز ان يراد بالامة كل من امن به الى يوم القيمة فيخرج اجماع

اهل

اهل كل عصر عن كونه حجة لانهم ليسوا كل الامة فلا يمتنع الخطا والضلال عليهم الرابع وان سلم
انها تفيد امتناع الخطا والضلال عن الاجماع في كل عصر لكن لا يلزم منه كون الاجماع حجة
على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع تقدير ان كل مجتهد مصيب في الفروع فلا يجب عليه اتباع
غيره فلا يفيد كونه حجة على كل مجتهد بل على القائل بان المجتهد يخطي ويصيب والمطلوب كونه
حجة مطلقا ثم ذكر الاعتراض على الاحتجاج بالمعقول اما على الدليل الاول فلان فيه مصادرة
على المطلوب لاشتماله على الدور من وجهين الاول انكم اثبتم الاجماع حجة بنص قاطع توقف ثبوته
على كون الاجماع حجة حيث قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتم وجود النص
القاطع باجماعهم على القطع بالتخطية لمخالفه انما يفيد وجود نص قاطع لو كان الاجماع حجة فتوقف
ثبوت النص القاطع على كونه حجة فلو توقف كونه حجة على ثبوت النص القاطع لزم الدور واما
الاعتراض على الدليلين فلان مقتضاهما ان الاجماع انما يكون حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر
اما بيان ان ذلك مقتضى الاول فلان العادة انما تحيل اجماع العدد الكثير على القطع في حكم شرعي
من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عدد التواتر شرطا في الاجماع وليس
بشرط اما بيان انه مقتضى الثاني ايضا فلان العادة انما تحيل التعارض بين اقوال العلماء المحققين
اذا بلغ عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون التواتر شرطا في الاجماع وليس كذلك وحكم العادة
بهذه الاستحالة ماخوذ في الاول في بيان الملازمة في اثبات الصغرى وفي الثاني في بيان انتفاء
اللازم **قوله** والجواب اتباع غير سبيلهم متوعد عليه عند المشاقة ولا يجوز ان يكون لغير معصية
والا لما حسن التوعد وما تعلق به من المشاقة ان كان من جهة المشاقة فذكرها كاف وان لم يكن
لزم التوعد عليه والسبيل الطريق فلا يختص بكفر ولا غيره والا لكان اللفظ مبهما وهو خلاف
الاصل ولا يصح ان يعم الكل الى يوم القيمة لان المؤمنين حقيقة الاحياء المتصفون به ومن مات
او لم يوجد ليس هو من حقيقة على ان المراد الحث على متابعة سبيلهم والحمل على ذلك يبطله
وكون الجاهل غير مراد مختلف وليس حرج فالمخصوص حجة لما سياتي ويجب عموم لفظة السبيل
لما مر ودفع التناقض ان فعلهم المباح وان كان سبيلا لحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم
من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتهم في اتباعهم في اعتقاد جواز الترك وتلك التاويلات
تخصيصات للسبيل من غير ضرورة فلا يقبل ويبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لاختصاص
الطلاقة لمن عرف الهدى ولو لا لا يكون مشاقا وايضا فتبين الاحكام الفرعية ليس شرطا
في المشاقة فان من تبين صدق الرسول وحاد عنه كان مشاقا وان جهلها فلا يكون شرطا
للوعيد بالاتباع والحق ان الاية ظاهرة لا قاطعة وحينئذ لا يصح التمسك بها الا بالاجماع
وهو دور ولا يلزم هذا في القياس المثبت باعتبار الان الظاهر فيه لم يثبت بالقياس
واشتراط المعصوم ممنوع بما تقرر في الكلام وكونه تخصيصا من غير ضرورة غلط لان
التوعد لاحق باتباع غير سبيلهم وعندهم باتباع غير سبيل المعصوم وحده وهو خلاف
الظاهر وعن المعارضة انه لا تنافي بين ما اثبتناه من كون الاجماع حجة وبين كون الكتاب
تبيانا لكل شي وعن الثانية القول بالموجب فانا لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه
الى الكتاب والسنة فاثبتناه بهما وعن الاخريين ان المراد كل واحد من الامة ولا يلزم من

جواز المعصية على الافراد جوازها على المجموع ولو دل فالجواز عقلي ولا يلزم الوقوع ويكفيك نهيه
عليه السلام ان يكون من الجاهلين والكافرين مع العلم بعصمته وبان من مات ولم يعص علم ان الله
تعالى عالم بعصمته لتعلق العلم بعدم المعصية كونه منهيا عنها وترك معاذ الاجماع لكونه ليس بحجة
حينئذ على انه معارض بما يدل على بقاء من يقوم به الحجة لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق الى يوم القيمة ويجب حمل النهي عن التفرق على العموم والافراد غير ما افادة الامر بالاعتصام
والاصل التاسيس دون التاكيد والامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم
وفهمهم كما سياتي وان كان الاجماع يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع
لجواز ان يكون قياسا والسؤال الثاني مشكل واما السنة احادا الا ان العلم القطعي حاصل
من مجموعها بقصد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم امته كما علم جود حاتم وشجاعة علي وكان
اجماعهم على قول او فعل حقا والا اجمعوا على خطا ولانه لا اكثر في العمل بها ولا نقل لحمل
وجود منكر فلا قطع دفع الاستدلال بها عليه دور لثبوتها به لانا نقول لو وجد لاشتهر
وليست ثابتة به بل باحالة العادة للاحتجاج بما لا صحة له في الاصول ولا دور فانا اثبتنا
كونه حجة بنص مستفاد عن صورة من صور الاجماع بطريق عادي لا بالاجماع وتوقف احالة
العادة على التواتر ممنوع لما فرغ عن الاعتراضات شرع في اجوبتها على الترتيب اما
الجواب عن الاعتراض الاول على الاية الاولى فبان يقال لا نسلم ان التوعد على اتباع غير سبيل
المومنين مشروط بمشاقة الرسول اذ لو كان مشروطا بها لزم المحال لان اتباع غير سبيلهم
متوعد عليه عند المشاقة بلا خلاف فذلك التوعد اما ان يكون لمفسدة متعلقة به اولا
محال ان يكون لا لمفسدة لانه لو كان لا لمفسدة لما حسن التوعد عليه فان ما لا مفسدة فيه
لا توعد عليه بلا خلاف فتعين ان يكون لمفسدة متعلقة به وتلك المفسدة ان كانت من جهة
مشاقة الرسول فقط من غير ان يكون لاتباع غير سبيلهم مدخل فيها فذكر المشاقة كاف في
التوعد فلا حاجة الى ضم قوله ويتبع غير سبيل المومنين فيكون ذكره لغوا وهو محال في كلام
الشارع وان لم تكن المفسدة المتعلقة به من جهة مشاقة الرسول بل من جهة نفسه فقط
لزم التوعد على اتباع غير سبيلهم سواء وجدت المشاقة او لا فلا يكون مشروطا بالمشاقة
فيلزم منه المطلوب واما الجواب عن الثاني فهو ان سبيل الانسان هو الطريق الذي
يختاره لنفسه ويعرف به سواء تعددت الاحوال او اتحدت وسواء كان قولا او فعلا
من غير اختصاص بشيء دون شيء فانه اذا قيل فلان يسلك سبيل الزهاد يفهم منه انه يفعل
افعالهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على عاداتهم فكان غير سبيل المومنين الذي وقع التوعد عليه
عاما متناولا لتحريم كل سبيل هو غير طريق المومنين فلم يجز تخصيصه بشيء خاص من كفر وغيره
بل متناول لذلك لكل ما كان مخالفا لطريقهم فيدخل في ذلك مخالفة اجماعهم على الحكم الشرعي
ايضا فكان حراما وكان اتباعه واجبا اذ لو لم يعتبر عمومه وخصص بشيء لكان لفظ السبيل
مبهما لتعدد دلالته على معين وهو خلاف الاصل خصوصا في القران الذي فيه بيان كل شيء
اما الجواب عن الثالث فهو انه لا يصح ان يراد بسبيل المومنين سبيل كل من امن به
عليه السلام الى يوم القيمة لوجهين الاول ان لفظ المومن حقيقة انما يكون لمن هو متصف

بالايمان

بالايمان لقيام الايمان به والاتصاف به مشروط بالحيوة والوجود ومن لا حياة له ممن مات او
لم يوجد ليس بمومن حقيقة والاصل في الكلام الحقيقة فيجب حمل اللفظ عليها ما امكن فيجب حمل
اللفظ عليها المومنين على الموجودين في كل عصر دون من تقدم وتاخر فيكون اجماعهم حجة
الثاني ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة سبيل المومنين والزجر عن مخالفة سبيلهم
فلا يجوز حمل المومنين على كل من امن به الى يوم القيمة اذ لو حمل على ذلك لبطل المراد لانه حينئذ
يقع الحث على المتابعة والزجر عن المخالفة في يوم القيمة اذ لا يتحقق سبيل الكل الا بعد
انقراضهم عند قيام الساعة وذلك باطل لانقطاع التكليف في ذلك الوقت واما الجواب
عن الرابع فهو ان كون الجاهل غير مراد من المومنين المجمعين مختلف فيه فعلى تقدير ارادته لا اشكال
وعلى تقدير خروجه عن لفظ المومنين وعدم ارادته بدليل كان لفظ المومنين عاما مخصوصا
وهو حجة في الباقي لما سياتي ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الخامس فهو انه يجب ان يعتبر عموم
لفظ السبيل لما مر انه لو لم يعم كل سبيل لكان مبهما لتعدده واختصاصه بشيء دون شيء وقولكم ولئن
سلم عمومه ولكن لا يجوز حمله على العموم ههنا والا لزم متابعتهم فيما فعلوه وحكموا باباحته وهو
تناقض قلنا التناقض مندفع لان فعلهم المباح وان كان سبيلا لهم ودلت الاية على وجوب المتابعة
في كل ما كان سبيلا لهم فقولهم وحكمهم بجواز ترك المباح سبيل لهم ايضا ولا يلزم من مخالفة الاية
في وجوب اتباع الفعل مخالفتها اي مخالفة الاية في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه وفي بعض النسخ
موضع مخالفتها مخالفتهم والاول موافق للفظ الاحكام والثاني وجه ايضا لان مخالفتهم مخالفة
للاية لانها بها متابعتهم وحاصله انه خص من الاية وجوب متابعة فعلهم في المباح بقولهم
لانه اولى بالمتابعة لكونه اصرح في الدلالة والعمل بالعام واجب في غير ما قام الدليل على خروجه
منه والصحيح ان المباح بالجواز تركه وفعله فيجب الاتباع على جواز الفعل والترك فلا يجب الفعل
بعينه وقولكم لوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه
لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك تناقض قلنا اجماعهم
على جواز الاجتهاد قبل الاجماع الثاني مشروط بعدم الاجماع الثاني وبعد الاجماع الثاني
زال شرط الاول فانتفى لزوال شرطه فلم يبق وجوب متابعته لعدمه فلم يلزم التناقض
وقولكم فتعين تاويل الاية بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او اتباعهم
في الايمان او في الجهاد قلنا قد بينا ان لفظ السبيل يعم كل سبيل فيجب الحمل بعمومه وتلك التاويلات
تخصيصات للسبيل من غير دليل فلا تقبل وما ذكروه من الدليل وهو عدم جواز حمله على
العموم للزوم التناقض قد اندفع بما ذكرنا واما الجواب عن السادس فمن وجهين الاول
ان تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا على اتباع غير سبيل المومنين وقولكم انه مشروط
بسبق تبين الهدى ممنوع فانه شرط للمشاقة فقط وذلك لاختصاص اطلاق لفظ المشاقة
بمن عرف الهدى بدليله بان تبين له الحق ثم خالف وترك العمل به فان المشاقة لا تكون الا
بعد تبين الهدى ومعرفته وانما يكون بدليل الهدى ومن لم يعرف الهدى بدليله لا
يوصف بالمشاقة واما متابعة غير سبيل المومنين فليس كذلك فان وصف الانسان
بكونه متابعا لغير سبيلهم غير متوقف على معرفة كون سبيلهم هدى بدليله فهو هم

الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا نسلم ذلك فان العطف لا يقتضي المشاركة
بينهما في جميع الاحكام بل في الحكم الذي لاجله الاعراب الثاني وان سلمنا وجوب مشاركتهما
في الشرط وتوقف وجوب متابعة سبيلهم على تبين الهدى لا يلزم توقف وجوب اتباع سبيلهم
في الحكم الفرعي المجمع عليه على تبين كون ذلك الحكم هدى بدليله لان تبين الاحكام الفرعية ليس
شرطا في ترتب الوعيد على مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول وجاحد عنه كان
مشاقا وان جهل الفروع وانما الشرط فيه ظهور صدق الرسول في التوحيد ودعوى الرسالة
واذا لم يكن معرفة الاحكام الفرعية شرطا في مشاقة الرسول فكذا لا يكون شرطا في لحوق الوعيد
باتباع غير سبيل المومنين بل يكفي فيهما تبين دليل التوحيد وصدق الرسول لمن غير احتياج الى
تبين الاحكام الفرعية ثم قال المصنف والحق ان الاية ظاهرة في الدلالة على كون الاجماع
حجة لا قاطعة لان اتباع سبيل المومنين محتمل للمعاني المختلفة من اتباعهم في مناصرته عليه السلام
ودفع الاعداء عنه واتباعهم في الايمان به وترك مشاقته واتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
فلا دلالة على اتباعهم في الاجماع بعينه الا بطريق الظهور لا واثنا وبل ولو كان السبيل عاما فدلالة
العام على فرد معين ليس بقطعي لجواز تخصيصه واخراج ذلك الفرد منه واذا كانت ظاهرة
لا قاطعة لا يصح التمسك بها على كون الاجماع حجة للزوم الدور لان التمسك بالظواهر انما يصح
اذا ثبت كونها حجة وكونها حجة ثابت بالاجماع فلو اثبتنا كون الاجماع حجة بها لزم الدور ولا
يقال بان مثل هذا الدور لازم في الاستدلال بظواهر النصوص على كون القياس حجة كقوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره فينبغي ان لا يصح التمسك بها على ذلك لانا نقول لا نسلم
لزوم الدور ههنا لان كون الظواهر حجة غير الاجماع وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دال
على كون الظواهر حجة والذي يدل عليه تعذر نص قاطع ان العلما المجتهدين اجمعوا على القطع
بوجوب العمل بالظواهر والعادة تحكم ان مثل هولاء المحققين لا يجمعون على القطع الا بقاطع
وذلك القاطع لا يكون اجماعا والا لزم الدور او التسلسل فتعين كونه نصا قاطعا لا يقال
لا يلزم كونه نصا قاطعا لجواز كونه استدلالا لا قطعيا عقليا كما يقال الظاهر مظنون به وكل
مظنون يجب العمل به لما عرف في الاول لانا نقول هذا المنع لا يضر لان المقصود دفع الدور
وهو حاصل واما الجواب عن الرابع فهو انه لا يجوز حمل الاية على المعصوم او على من فيهم المعصوم
لوجوه الاول انه موقوف على وجود الامام المعصوم وهو ممنوع لما تقرر في علم الكلام بانه لا
لا عصمة لغير الانبيا عليهم السلام الثاني بان لفظ المومنين في الاية عام لا اختصاص له بالمعصوم
او غيره فتخصيصه بالمعصوم او بمن فيهم المعصوم من غير ضرورة ودليل باطل وتحكم الثالث
ان الوعيد في الاية لاحق باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف ظاهر الاية
واما الجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهي قوله تعالى تبيانا لكل شي فهو انه لا تنافي بين
كون الاجماع حجة وبين كون الكتاب تبيانا لكل شي لان كون الاجماع حجة ثابت بالكتاب فالبيان
الحاصل به راجع اليه لكن بواسطة وكون الكتاب تبيانا اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها
لما علم ضرورة ان جميع الاحكام ليس بمصرح به في الكتاب بل بعضها مستنبط منه واما الجواب
عن المعارضة بالاية الثانية وهي قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول

فهو

161

فهو انا نقول بموجبها لان موجبها وجوب الرد الى الله والرسول عند التنازع في شي وقد فعلنا
ذلك فانا لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتنا كونه حجة
بهما لا يقال المصنف زيف الاستدلال بالاية حيث قال والحق ان الاية ظاهرة لا قاطعة
فلا يصح التمسك بها على كون الاجماع قطعيا لانا نقول الاستدلال على كون الاجماع حجة
ليس منحصرا في هذه الاية فان العلما استدلوا عليه بايات كثيرة وعلى تقدير ان الاعتراض
وارد على الاستدلال عليه بجميع الايات لكونها ظاهرة لا قاطعة فالجواب صحيح ايضا لان الرد
الى السنة والقياس رد الى الكتاب لانهما صارا حجة به واما الجواب عن المعارضة بالايتين الاخريين
اي بالاية الثالثة وهي قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وبالاية الرابعة وهي قوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون فهو ان النهي في الايتين راجع الى كل واحد من الامة على صفة الانفراد دون
الاجماع فانه ممنوع لعدم دلالتهما على النهي عن اجماعهم على المعصيتين فيقتضي جواز المعصية على
كل واحد من الامة ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع بصفة الاجماع ولو سلم
ان النهي في الايتين يدل على جواز المعصية على المجموع فهو غير مضر لان الجواز المستفاد من ذلك عقلي
بمعنى انه غير مستحيل ولا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولكن لا يلزم من الجواز العقلي الوقوع
ويكفيك في سند المنع نهي النبي عليه السلام عن كونه من الجاهلين او الكافرين بقوله تعالى فلا
تكونن من الجاهلين وبقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك لوروده في معرض النهي عن ذلك
مع انه معلوم بالضرورة ان النبي عليه السلام معصوم من الشرك ووقوع ذلك منه محال فورود
النهي باعتبار الامكان العقلي دون الوقوعي ويدل على هذا ايضا ان من مات ولم يصدر منه
معصية علمنا ان الله تعالى عالم بعصمته عن المعاصي فيكون معصوما عنها لتعلق علمه تعالى بانه لم يصدر
منه معصية فيستحيل صدور المعصية عنه والا لانقلب العلم جهلا مع كون ذلك الشخص منهيا
عن المعاصي التي لم تصدر منه كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فدل على ان النهي لا يقتضي الوقوع بل الامكان
العقلي كاف لذلك والباقي قوله وبان من مات غير محتاج اليه لانه عطف على قوله نهيه عليه
السلام فيكون زايدا واما الجواب عن المعارضة بالسنة فهو ان معاذا انما لم يذكر الاجماع لكون
الاجماع ليس بحجة حينئذ اي في زمن النبي عليه السلام فلا يكون اقراره عليه السلام على تركه تركا للبيان
وقت الحاجة على ان حديث معاذ والاحاديث الدالة على خلو العصر عمن تقوم الحجة بهم معارض بما
يدل على بقا من تقوم بهم الحجة وامتناع خلو العصر منهم كقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على
الحق الى يوم القيمة والجواب عن معارضتهم بقوله لا ترجعوا بانا لا نسلم انه نهي عن اجماع الكل
لاحتمال ان يكون خطابا بالجماعة معينة او لكل واحد لا للمجموع ولئن كان نهيا للمجموع افاد الجواز العقلي
لا الوقوعي كما بينا فيما قبل وعن قوله عليه السلام حتى اذا لم يبق عالم الى اخره بان غايته الدلالة
على جواز انقراض العلما ولا يضرنا لانا لا ننكر امتناع وجود الاجماع مع انقراضهم وانما الكلام فيما اذا
تحقق اجماع المجتهدين هل هو حجة ام لا ولا يقدح في امتناع تحققه لانقراض العلما والجواب
عن معقولهم بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اجماع ساير الامم حجة لا يكون اجماع هذه الامة حجة فانه يجوز
ان يكرم الله تعالى هذه الامة بما لم يكرم به غيرهم من الامم واما الجواب عن الاعتراض على الاية الثانية

وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا فهو انه يجب حمل النهي عن التفرق على عمومه
كما هو ظاهر اللفظ لان الاصل في الكلام هو الحقيقة فيكون المنهي عنه التفرق في كل شيء لانه لو لم يحمل
على عمومه لحمل على النهي عن التفرق في الاعتصام اذ لا محمل له بعد العموم غيره لانه هو المحتمل ظاهرا
بقرينة الاعتصام والاصل عدم غيره ولو حمل عليه مع كونه خلاف الاصل افاد عين ما افاده الامر
بالاعتصام بحبل الله فكان تاكيدا وهو خلاف الاصل لان الاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد
واعلم ان صاحب الاحكام اجاب عن الاعتراض الثاني الذي ذكره المصنف وهو ان التفرق المنهي
عنه مخصوص بالتفرق قبل تحقق الاجماع والعام المخصوص ليس بحجة بان العام المخصوص حجة
كما سياتي ثم اعترض في الاحكام وبعد تسليم صحة الاحتجاج بالعام المخصوص بانه خطاب مع
الموجودين في زمن النبي عليه السلام واجماعهم ليس بحجة في ذلك الزمان ولا بعده اذ لا يتحقق بوجودهم
كلهم بعده حتى يكون اجماعهم حجة فلا يتبينا والذين بعدهم فلا يدل على كون اجماعهم حجة ثم اجاب
بانه لا نسلم ان الخطاب بالنهي مخصوص بمن وجد في زمنه عليه السلام بل هو خطاب مع اهل كل
عصر بتقدير وجودهم وفيهم كما سياتي تقريره في الاوامر والنواهي والمصنف لم يذكر الجواب
الذي ذكره في الاحكام عن الاعتراض الثاني الذي ذكره ولم يذكر الاعتراض الثالث الذي ذكره
في الاحكام وذكر جوابه وجعله جوابا عن الاعتراض الاول على الاية الثالثة وهي قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فهو بانا نختار ان سقوط الرد اليهما بناء على اجماع صادر
لا عن الكتاب والسنة لكن لا نسلم انه يلزم من عدم البناء عليهما تجويز الاجماع لا عن دليل فان الاجماع
وان كان بسند يحتمل لئلا نا نحصره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون سندهم في الاجماع
قياسا واستنباطا على ان احتياج الاجماع الى سند ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في اهل الاجماع
علما ضروريا بالحكم من غير سند ولنا ان نختار ان يكون السقوط بناء على اجماع صادر عن احدهما
ولكن لا نسلم كون احدهما كافيا عن الاجماع مطلقا فان غاية ذلك ان يكون كافيا للمجمعين دون
المقلدين الذين بعدهم ممن بلغ اليهم الاجماع دون الكتاب والسنة ثم ذكروا اما السؤال الثاني
وهو قولهم انا لا نسلم انتفاء الشرط فمشكل ولم يتعرض لجوابه ويمكن الجواب عنه بان كلمة ان في قوله
تعالى فان تنازعتم يدل على امكان انتفاء التنازع وتحقق الاتفاق فانها يدخل على امر محتمل للوجود
والعدم وكان الاجماع ممكن التحقق بانتفاء التنازع او ورد لا يلزم من انتفاء التنازع في شيء تحقق
الاجماع فيه لجواز انتفائه لعدم تنبههم له وعدم وقوعه في عصرهم اجيب بانه خلاف
المتبادر الى الذهن بل المتبادر اليه الاتفاق عند ارتفاع التنازع فانه اذا قيل الطايفة
العلانية ليسوا بمتنازعين في كذا فهم منه انهم متفقون عليه قولهم على ان انتفاء الشرط ممنوع
فان الكلام مفروض في نزاع المتاخرين في كون الاجماع من تقدمهم يعني ان شرط وجوب الرد
وهو التنازع متحقق في محل النزاع وهو كون اجماع المتقدمين حجة اذ الكلام مفروض في
نزاع المتاخرين في كون اجماع المتقدمين حجة واذا لم يتحقق انتفاء شرط وجوب الرد كان
الرد متحققا فلا يكون الاجماع حجة قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الرد اليهما يفيد كون الاجماع
حجة لان الخطاب ليس لمجموع الامة الى يوم القيمة والا لما امكن العمل بالرد بل الخطاب لاهل
كل عصر فيفيد ان الرد ليس بواجب على اهل كل عصر اذا اتفقوا فيدل على كون الاتفاق

حجة مختصة عنهما ونزاع الخصم اما في كون اجماع المتقدمين حجة في حقهم فهو باطل لظهور دلالة
الاية على كونه حجة في قولهم وان كان في كونه حجة في حق من بعدهم فكذلك لان الاتفاق يدل على
تساوي الامة في حكم الشرع والتمسك بالاية على قول القايل بالمفهوم ظاهر وكذا على قول
غيره لبقاء الرد عند عدم التنازع بالعدم الاصلي والاصل عدم دليل اخر يدل على وجوب
الرد عند الاتفاق ليكون كافيا ثم اشار الى الجواب عن الاعتراضات الواردة على التمسك
بالسنة اما عن الاعتراض الاول فوجهين الاول ان تلك الاخبار وان كان كل واحد منها من
الاحاد غير مفيد لكن العلم القطعي حاصل من مجموعها لكل عاقل بقصد النبي عليه السلام تعظيم
هذه الامة وعصمتها عن الخطا بالتواتر المعنوي لكثرتها واتفاقها على القدر المشترك بينها
كما علم جود حاتم وشجاعة علي فكان اجماعهم على قول او فعل حقا اذ لو لم يكن حقا لكانوا مجمعين على الخطا
الثاني ان هذه الاخبار لم تزل مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم الى زمان المخالف وتمسكوا بها
على كون الاجماع حجة من غير خلاف فيها ولا نكير من احدهم في العمل بها فدل تلقيهم بالقبول على
صحتها ووجوب العمل بها بحكم العادة فان العادة تحكم حتما باحالة اجماع الجمع الكثير في ازمنة
متكررة مع اختلاف هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا يكون صحيحا ولا اصل له في اثبات اصل
عظيم من اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على
فساده واظهار الانكار عليه واشار بقوله لا يقال الى الاعتراضين على هذا الجواب الاول
لا نسلم عدم الانكار لاحتمال انه وجد الانكار ولم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال لا يحصل
القطع بصحتها الثاني لا نسلم ان الصحابة استدلوا بها على الاجماع ولئن سلم استدلالهم بها
على الاجماع لكن في هذا الاستدلال دور لان صحة هذه الاحاديث ثابتة باجماع الصحابة على
التمسك بها فلو ثبت كون الاجماع حجة بهذه الاحاديث لزم الدور واجاب عن الاول بان
الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد في الاحاديث التي تمسك بها على كون الاجماع حجة انكار من
احد لاشتهر ذلك الانكار فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كما اشتهر الخلاف بينهم فيما دونه من مسائل
الفروع كاختلافهم في دية الجنين وفي قوله لامراته انت علي حرام وفي حد الشرب وفي مسائل
الجد والاخوة والعول وغير ذلك ولو اشتهر ذلك الانكار لنقل الينا لان العادة تحيل عدم
نقله مع توفر الدواعي الى نقله وعن الثاني ان صحة هذه الاخبار وكونها حجة والاستدلال بها
على الاجماع ليست بثابتة بالاجماع بل بحكم العادة باستحالة احتجاجهم بما لا حجة له في اثبات اصل
من اصول الشريعة من غير نكير يوجد منهم فلا يكون فيه دور ولم يذكر المصنف الجواب عن بقية
الاعتراضات على الاستدلال بالسنة كالجواب عن الثاني وهو قوله ولئن سلم التواتر لكن يجوز
عصمتهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او عن الخطا في الشهادة في المعاد او فيما يوافق المتواتر من
وجهين احدهما ان هذه الاخبار وردت لتعظيم شان علماء هذه الامة بالامتنان والانعام عليهم
عند اتفاقهم على امر فحملها على نفي شيء مخصوص من الكفر وغيره مما ذكره ابطال فايدة اختصاصها
به لان ... احاد الامة وعوامها في ذلك فيجب حملها على نفي الخطا على العموم الثاني ان
الاخبار دلت على وجوب متابعتهم والحث عليها والزجر عن مخالفتها فلو لم يحمل على نفي جميع انواع
الخطا بل على بعض غير معلوم لامتنع وجوب متابعتهم فيه لكونه مجهولا وعن الثالث وهو قوله

مع انه يجوز ارادة كل الامة فيخرج كل عصر بان هذا يبطل بوجوب متابعتهم وكون اجماعهم حجة لما
مر ان الجمع لا يتحقق الا بانقراضهم عند قيام الساعة وعن الرابع وهو قوله ولئن سلم فلم يكن
حجة على المجتهدين بانه اذا ثبت انتفاء الخطاء عن اهل الاجماع فيما ذهبوا اليه قطعا فمخالفه مخطئ
قطعا وان كان مجتهدا فيكون حجة عليه ايضا وكل مجتهد انما يكون مصيبا عند القايل به في
محل الاجتهاد اذا لم يكن مخالفا للاجماع ثم اجاب عن الاعتراض على الدليل الاول من المعقول
بانه لا نسلم استلزامه الدور لانا لم نثبت كون الاجماع حجة بنص متوقف على كون الاجماع
حجة حتى يلزم الدور بل اثبتنا كون الاجماع حجة بنص قاطع مستفاد عن وجود صورة من صور
الاجماع واستفادة ثبوت ذلك النص من وجود تلك الصورة من صور الاجماع بطريق عادي
وهو حكم العادة بان هذا الاجماع من هؤلاء المجتهدين لا يتحقق بدون نص قاطع لما مر لا يكون
الاجماع حجة فلا يكون دورا لان استفادة وجود ذلك النص من وجود تلك الصورة بحكم
العادة لا يتوقف على كون الاجماع حجة فان العادة تحكم باستحالة اجتماعهم بدون نص قاطع
سوا كان الاجماع حجة او لم يكن واجاب عن الاعتراض على الدليل الثاني من المعقول بان قولكم
احالة العادة اجماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع انما يكون اذا بلغ عددهم
عدد التواتر وهو ليس بشرط عندكم ممنوع فانا لا نسلم بان العادة انما تحيل ذلك اذا بلغوا
حد التواتر بل العادة تحيل اجماع العدد الكثير من المحققين المجتهدين على القطع في شرعي من غير
قاطع سوا بلغ عددهم التواتر او لا وكذا العادة تحكم باستحالة وقوع التعارض بين اقوالهم
سوا بلغ عددهم عدد التواتر او لم يبلغ **قوله** مسئلة لا اعتبار بالكافر فيه لان ادلة الاجماع
لا تشعر بدخوله وهو غير مقبول القول فلا اعتبار به في حجة شرعية. اتفق القائلون بكون
الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر فيه اي في الاجماع فلا يعتبر خلافه ووفاقه لوجهين
الاول ان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة كما سبق ذكرها وادلة الاجماع لا تشعر بدخوله اي لا
تدل على دخوله اي باعتبار دخول الكافر فانها لا تدل الا على عصمة الامة عن الخطاء كرامة لهم والكافر
ليس باهل للكرامة والثاني الكافر غير مقبول القول في الدين ولهذا لا تقبل شهادته ولا قوله
في امور الدين لانه عدوه وساع في هدمه فلا يعتبر قوله في اثبات حجة شرعية وهو الاجماع و
في ابطالها باظهار المخالفة **قوله** مسئلة ولا باتفاق جميع الملة الى يوم القيمة لافضائه الى
ابطاله لعدم كمال المجمعين قبلها وارتفاع التكليف بعدها واتفق القائلون بكون الاجماع حجة
انه لا اعتبار ايضا باتفاق جميع اهل الملة الى يوم القيمة بمعنى انه لا يشترط في تحقق الاجماع
اتفاق الجميع بل يكفي في ذلك اتفاق اهل كل عصر لافضائه اي لافضاء اشتراط اتفاق الكل في
تحقق الاجماع الى ابطاله اي ابطال كون الاجماع حجة في الاحكام لانه حينئذ لم يكن الاستدلال
به في ثبوت الاحكام اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين قبلها واما يوم القيمة فلارتفاع
التكليف بعد يوم القيمة **قوله** مسئله ولا بقول العامي واعتبره القاضي لان قول الامة
انما كان حجة لعصمتهم ولا يمتنع كونها صفة الهيئة الاجتماعية ومخالفة حكم المجموع بحكم الافراد
جايز لنا انه مقلد لهم فلا يعتبر خلافه ولانه من اهل الاستدلال لا يثبت الاحتجاج وليس هو
من اهله كالصبي والمجنون والسلف متفقون على عدم اعتباره ولا اعتبار ايضا في الاجماع

بقول

بقول العامي بل اتفاق اهل الحل والعقد كاف لانعقاد الاجماع سوا وافق العوام او خالفوا
وهو مذهب جمهور العلما واعتبر القاضي ابو بكر الباقلاني قوله فاشترط موافقته في انعقاد
الاجماع واستدل عليه بان قول الامة اي اجماعهم انما كان حجة لثبوت عصمتهم عن الخطا بالادلة
السمعية الدالة عليه الواردة بلفظ الامة والمومنين فيتناول العموم والمجتهدين ولا يمتنع عقلا
ان يكون العصمة الثابتة لهم صفة للهيئة الاجتماعية الحاصلة بين اتفاق مجموع الخواص والعوام معا
واذا احتمل كون العصمة صفة للهيئة الاجتماعية فلا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة
لبعضهم وهم المجتهدون وحدهم فان مخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جايز فيجوز ان تثبت العصمة
للمجموع ولا تثبت لافراد المجموع فلا يكون اجماع المجتهدين وحدهم حجة واشار بقوله لنا الى حجة
الجمهور من وجوه الاول ان العامي مقلد لهم اي للمجتهدين يجب عليه متابعتهم في اقوالهم ويحرم
عليه مخالفتهم فلا يعتبر خلافه فيما يجب على المتابعة ويحرم عليه المخالفة كما لا يعتبر خلاف المجتهد
بعد تحقق الاجماع بجامع حرمة المخالفة بل عدم مخالفة المقلد اولى لعدم قدرته على الاستنباط
من الادلة وقدرة المجتهد عليه الثاني ان اهل الاجماع انما يعتبر اجماعهم لاستناده الى الاستد
بما هو حجة فيجب كونهم من اهل الاستدلال ليثبت لهم اهلية الاستدلال بالادلة على ما
يقولون فان القول من غير احتجاج بدليل ومن غير استناد الى حجة باطل والعامي ليس هو من
اهل الاستدلال والنظر فلا يكون من اهل الاجماع كالصبي والمجنون بجامع عدم اهلية الاستد
فلا يعتد بخلافه ووفاقه الثالث ان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على
عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في الاجماع ولانه لو اعتبر قول العامي لم يتصور
تحقق الاجماع واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان العوام كثيرون منتشرون
في البلاد شرقا وغربا بعيد مغرب وقرب فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على اقاويلهم فلو كان قولهم شرطا
في الاجماع لا يتصور انعقاد الاجماع لانه يلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط واما انتفاء
اللازم فظاهر **قوله** تنبيه من ادخله ادخل الاصولي والفقيه الحافظ بالطريق الاولى
ومن منع فمنهم من ادخلهما نظرا الى تفاوت الرتبة ومنهم من طرد نظرا الى عدم اهلية الاجتهاد
واخر فصل فاعتبر الفقيه ومنهم الاصولي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد اشار بقوله
تنبيه الى ان النظر بالامعان فيما سبق كاف فيه لكنه احتاج الى ادنى تنبيه لان الانسان ما لم
يبلغ رتبة الاجتهاد فهو مقلد يجب عليه متابعة المجتهد فمن حصل علما معتبرا من فقه واصول
وان ترقى عن رتبة العوام لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد فهو مقلد يجب عليه متابعة المجتهد
فيكون حاله متوسطا فعلى هذا من ادخله اي ادخل العامي في الاجماع فشرط فيه موافقته
ادخل الاصولي الذي ليس بفقيه والفقيه الذي يحفظ الفروع دون الاصول في الاجماع بطريق
الاولى لما بينهما وبين العامي من التفاوت في صحة النظر والاهلية فان لاحدهما قوة النظر في
الاحكام وللاخر قوة النظر في الاصول ولا قوة للعامي في شيء من ذلك فاذا اعتبر خلاف
العامي فخلافهما اولى ومن منع اي دخول العامي في الاجماع اختلفوا في الفقيه والاصولي
فمنهم من ادخلهما في الاجماع نظرا الى تفاوت الرتبة فانهما اشتملا على اهلية العلم ومنهم من فصل
اي فرق بين الفقيه والاصولي ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اعتبر دون الفقيه فيه دون الاصو

مجتهد مبتدع لا يكفر ببدعته

لان الفقيه عالم بتفاصيل الاحكام التي يبتني عليها الخلاف والوفاق فيعتبر قوله دون الاصولي
ومنهم من عكس فاعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكون الاصولي اقرب الى المقصود لاجتهاد
لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية استفادة الاحكام منها بمنطوقها
ومفهومها بخلاف الفقيه **قوله** مسئلة ولا بقول المجتهد المبتدع الذي لا يكفر ببدعته
ومنهم من اعتبره نظرا الى دخوله في مفهوم الامة واهل الحل والعقد وفسقه به لا يخل باهلية الاجتهاد
مع ان الظاهر صدقه فيما يخبر عن اجتهاده او بالقرائن لنا انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله
في اخباره فالتحق بالكافر ولانه لا يتقلد في الفتوى فلم يعتبر خلافه كالصبي المجتهد المبتدع ان
كانت بدعته توجب تكفيره كالمجسمة وغلاة الرافضة فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ومخالفته
في الاجماع بلا خلاف وان كانت لا توجب تكفيره فقد اختلفوا في اعتباره في الاجماع على الاثنة مذاهب
اولها لا يعتبر قوله مطلقا وهو مختار المصنف وثانيها انه يعتبر قوله مطلقا فلا ينعقد الاجماع
مخالفته وثالثها انه يعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره فلا يكون الاجماع مع مخالفته حجة
عليه ويجوز له مخالفته ويكون حجة على من سواه فلا يجوز لغيره مخالفة ذلك الاجماع ولم يذكر المصنف
هذا المذهب واحتج القائل باعتبار قوله مطلقا بوجهين الاول انه داخل في مفهوم الامة واهل الحل
والعقد المشهود لهم بالعصمة بالنصوص يعني النصوص التي دلت على كون الاجماع حجة من قوله تعالى
كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة متناول له فان لفظ الامة صادق عليه وانه
من اهل الحل والعقد غايته انه فاسق ببدعته وفسقه لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة فلا
ينعقد الاجماع بدون قوله اذ ليس من سواه كل الامة والدليل الثاني ان الظاهر صدقه
فيما يخبر به عن اجتهاده لان الظاهر من حال المجتهد ان لا يخبر بخلاف ما اوجبه الدليل عنده وادى
اليه اجتهاده وان لم يكن الغالب من حاله ذلك يمكن ان يعلم صدقه بقرائن احواله في مباحثه واستدلاله
بما قام عنده من الحجج واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين في اعتبار قوله واشار بقوله
لنا الى الاستدلال على المختار بوجهين الاول انه ليس من اهل الكرامة لفسقه فلا يعتبر قوله في الاجماع
لان كونه حجة يثبت كرامة لهذه الامة ولهذا لم يعتبر قوله في اخباره في الشهادة وغيرها لوجوب التثبت
في خبره بالنص فالتحق بالكافر بجامع عدم العدالة الثاني لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي
قيل فيه بحث لان الكافر انما لم يعتبر قوله لانه ليس من الامة والفاسق من الامة فلا يلزم من عدم
اعتبار قول الكافر عدم اعتبار قول الفاسق وكذا الصبي ليس من اهل الاجتهاد لقصوره عن استنباط الاحكام
والنظر فيها والمجتهد الفاسق ليس كذلك فانه من اهل الاجتهاد على ان الفاسق انما لا يعتبر قوله ولا يكون
اهلا للكرامة اذا لم يكن متأولا مجتهدا وكان عالما بفسقه اما اذا كان مجتهدا متأولا فلا يمنع فسقه
قبول قوله كلاعب الشطرنج وشارب النبيذ فاسق عند خصمه مع انه يعتبر خلافه وليس كذلك المسئلة
لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كما ان الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال على الآخر
بان قوله هذا لو قيل كان له لا عليه ويمكن ان يقال بان الحاقه بالصبي والكافر في كونه غير مقبول القول
والقادح باعتبار عدم العدالة وهو المؤثر في عدم اعتبار قوله ومجرد كونه من الامة واهل الاجتهاد
لا يكفي في قبول قوله بل لا بد مع ذلك من كونه عدلا من اهل الشهادة وهو ليس كذلك والتأويل في
الفروع والاجتهاد لا يوجب عدم قبول قول المخالف لعدم تعين الحق فيها والمخطئ فيه معذور واما

التأويل في الاصول لشبهة باطلة فيوجب عدم اعتبار قوله والمخطئ فيه غير معذور ولما انعقد
الاجماع بدون قوله لعدم عدالته وجب عليه العمل به كما وجب على غيره **قوله** مسئلة وليس
مخصوصا باجماع الصحابة خلافا لداود واحمد في رواية لنا ان الادلة غير فاصلة قالوا الخطاب
للموجودين كنتم خير امة وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد غير متصف بالايمان فكانوا كل الامة ومن
بعدهم ليسوا كلهم من دون من تقدمهم وبموتهم لم يخرجوا من الامة ولذلك منع خلاف الواحد منهم
اجماع التابعين فاذا لم يكونوا كلهم لم ينعقد اجماعهم فثم ان كان غير اجماع الصحابة فالاول
كاف او عن قياس وجب نقله لئلا يكون باطلا وهذا المختلف بينهم او عن نص وجب معرفة الصحابة
له لانهم طريق معرفة التابعين فلو كان متمسكا به لما تواطئوا على تركه والادلة مختصة بهم اصحابي
كالنجوم اقتدوا بالذين من بعدي ثم يفشوا الكذب ثم يبغي خلاله فوجب الاقتصار عليهم ولانهم
مجمعون ان كل مسئلة خلت عن نص واجماع مجتهد فيها قطع قيل باجماع التابعين في واقعة خلت
عنهما استلزم خرق اجماعهم في انها اجتهادية قلنا يلزم ان يقدح موت الموجود وقت الخطاب
في انعقاد اجماع الباقين لخروج بعض المخاطبين وان لا يعتد بخلاف من اسلم بعد الخطاب ويلزم
من كون التابعين ليسوا كل الامة عدم اجماع المختلفين من الصحابة فيعولوا ذا انهم كل الامة المعتبر
في الاجماع والدليل كان معلوما للصحابة غير ان الواقعة مختصة بالتابعين فاختصوا باثباتها
واصحابي كالنجوم لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم والمفهوم ليس بحجة وهذا مفهوم اللقب وظهور
الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من يقوم الحجة بهم من العلماء ولا يمكن حمل اجماعهم على تجويز
الخلاف مطلقا والا لما تصور اجماع التابعين فيها لتعارض الاجماعين بل لا بد من تقيد عدم
الاجماع فارتفع التناقض ذهب جمهور القائلين بكون الاجماع حجة الى انه غير مخصوص باجماع
الصحابة بل اجماع اهل كل عصر خلافا لداود بن علي الظاهري وجميع شيعته من الظاهرية
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه حيث قالوا بانه مخصوص باجماع الصحابة دون
غيرهم اشار الى دليل الجمهور بقوله لنا ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة من الكتاب
والسنة والمعقول غير فاصلة اي غير فارقة بين اجماع الصحابة وغيرهم بل هي متناولة لاهل
كل عصر متناولها لاهل عصر الصحابة فوجب كون الاجماع اهل كل عصر حجة القائلون
بان الاجماع مخصوص بالصحابة قالوا على وجه الايراد على الدليل على وجه مختار الجمهور بانا لا نسلم
بان الادلة تناولت غير اجماع الصحابة بل هي مخصوصة باجماع الصحابة لانها وردت بلفظ
الخطاب والمؤمنين والامة مثل قوله تعالى كنتم خير امة وقوله تعالى جعلناكم امة وسطا
وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة والخطاب
لا يكون الا للموجودين في زمن النبي عليه السلام فلا يدخل غيرهم تحته وكذا لفظ المؤمنين
ولفظ الامة لا يتناول الا من كان موجودا في زمانه عليه السلام كل الامة لعدم وجود
من بعدهم في زمانهم فكان اجماعهم حجة دون غيرهم لان من بعدهم ليسوا كل الامة وحدهم
بدون من تقدمهم فلا يكون الادلة متناولة لهم وحدهم بل مع من تقدمهم لان من تقدمهم
اتصفوا بكونهم من المؤمنين ومن الامة حال وجودهم ودخلوا تحت الادلة وبموتهم لم يخرجوا
عن كونهم من الامة ومن المؤمنين ولذلك اي لاجل انهم لم يخرجوا بموتهم عن الامة وعن المؤمنين

مع خلاف واحد منهم من انعقاد اجماع التابعين فانه لو ذهب واحد من الصحابة في واقعة الى
حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقدا فلو كان موتهم مخرجا عن ذلك لما كان
الامر كذلك واذا لم يكن من بعدهم كل الامة لم ينعقد اجماعهم ثم عارضوا بادلة اخرى وقالوا
وان سلمنا ان الادلة مثبتة ولكن لاجماع التابعين غير مخصوصة باجماع الصحابة لكنها معارضة
بما يدل على عدم انعقاد اجماعهم من ثلثة اوجه احدها ان اجماع التابعين لا يجوز ان يكون من
غير دليل شرعي اذ القول بلا عن دليل شرعي غير مقبول في الشرع فلا بد ان يكون عن دليل وهو
اما اجماع الصحابة او القياس او النص لانحصار الدليل الشرعي على هذه الثلثة فان كان اجماعهم
صادرا عن اجماع الصحابة فذلك الاجماع كاف في اثبات الحكم ولا حاجة الى اجماع التابعين
وان كان عن قياس وجب اتفاق التابعين على كون ذلك القياس حجة ليكون مناطا لاجماعهم اذ لو
لم يكن حجة اتفاقا لم يصر سببا لاتفاقهم لان المنكر لكونه حجة لا يتفق مع غيره بناء على ما ليس بحجة
عنده ولكن القياس ليس كذلك لوقوع الخلاف بينهم في كونه حجة وفي انه هل ينعقد الاجماع عن
قياس وان كان عن نص وجب معرفة الصحابة لذلك النص لان الصحابة هم طريق معرفة التابعين
بالنصوص فلا يمكنهم معرفتها الا بالنقل من جهة الصحابة ولكن الصحابة لم يعرفوا ذلك النص
اذ لو عرفوه وعرفوا كونه صالحا للتمسك به لما تواطؤوا على ترك التمسك به واهماله والغرض
انهم لم يتمسكوا به الثاني ان الاصل ان لا يرجع الى قول احد في الاحكام سوى الصادق المؤيد
بالمعجزات الدالة على صدقه لتطرق الخطا والكذب الى من عداه تركنا الادلة الواردة على
الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مختصة لهم وذلك على
كون اجماعهم حجة مثل قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وغير ذلك من
الاحاديث الدالة على مدحهم ولم يدل على كون قول غيرهم حجة بل يدل على خلافه حيث ذمهم
بقوله ثم يفشو الكذب وبقوله ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم وبقوله
ان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وبقوله ان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان
يستشهد فوجب الاقتصار على قبول قول الصحابة عملا بهذه الادلة دون غيرهم الثالث
ان الصحابة اجمعوا قبل مجيء التابعين ومن بعدهم على ان كل مسألة خلت عن نص قاطع او اجماع من
الصحابة مجتهد فيها فيجوز للمجتهد ان يعمل فيه بما يقتضي اليه اجتهاده فلو جوزنا اجماع غير الصحابة
على تلك المسألة تعارض الاجماعان لان اجماع الصحابة يجوز الاجتهاد فيها واجماع غيرهم يمنع
من الاجتهاد فيها فان عملنا باجماع غيرهم ومنعنا من الاجتهاد فيها استلزم خرق اجماع الصحابة
المنعقد على تسويغ الاجتهاد فيها فانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها وان عملنا باجماع الصحابة
وجوزنا الاجتهاد فيها استلزم خرق اجماع غير الصحابة على منع الاجتهاد فيها وتعارض الاجماعين
محال فدل ذلك على ان اجماع غير الصحابة لا يكون حجة اشار الى الجواب عن هذه الادلة
بقوله قلنا تقرير الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الخطاب ولفظ المؤمنين والامة في
النصوص المذكورة مخصوصة بالموجودين وقت ورودها ولا تناولها لغيرهم اذ لو اختصت
بهم لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات

وورود الاخبار لانه لا يكون اجماعهم اجماع جميع المؤمنين المخاطبين وقت نزولها لخروج
بعضهم بالموت فلا يكون حجة وكذا يلزم ايضا ان لا يعتد بخلاف من اسلم من الصحابة بعد
نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين الموجودين وقت نزولها ولكن اجمع كل من اثبت كون الاجماع
حجة ان اجماع من بقي من الصحابة بعد موته عليه السلام حجة وان خلاف من اسلم بعد نزول
هذه الايات معتبر قولهم التابعون ليسوا كل الامة بدون من تقدمهم الى اخره قلنا يلزم
عليه ان لا ينعقد اجماع المختلفين اي اجماع من بقي من الصحابة بعد موت النبي عليه السلام
لانهم ليسوا كل الامة اذ قد مات واستشهد من الصحابة في زمانه عليه السلام خلق كثير
بعد دخولهم في الخطاب ومسمى الامة والمؤمنين وهو خلاف ما اجمع عليه القائلون بالاجماع
فانهم اجمعوا على انعقاد اجماعهم وليس ذلك الا باعتبار ان الماضي غير معتبر كما ان المستقبل
غير منتظر فكما ان موت الماضي من الصحابة لا يمنع كون الباقين كل الامة فكذا موت الصحابة
لا يمنع كون التابعين كل الامة المعتبرين في الاجماع فينعقد اجماعهم وان كان لبعض الصحابة
قول على خلاف ما اجمع عليه التابعون قولهم ولذلك يمنع خلاف الواحد منهم الى اخره قلنا
هذه المسألة مختلف فيها فان العلماء اختلفوا فيما لو ذهب واحد من الصحابة في مسألة الى حكم
ثم مات فهل ينعقد اجماع التابعين على شيء خالف فيه بعض بعد موته على خلاف الحكم الذي
ذهب اليه ام لا فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد فهم يسلمون هذا المنع ولكن لا يلزم من عدم
انعقاد اجماع التابعين على شيء خالف فيه بعض الصحابة عدم انعقاد اجماعهم على ما لم يخالف
فيه احد منهم وذهب بعضهم الى انه ينعقد ولا اعتبار بقول صحابي مات فهم لا يسلمون
هذا المنع فانهم يمنعون ان خلاف واحد من الصحابة يمنع من انعقاد اجماع التابعين والجواب
عن المعارضة الاولى بانا نختار ان اجماع التابعين صادر عن دليل وهو النص قوله هو
لو وجد مثل هذا النص لوجب معرفة الصحابة له قلنا نعم كان ذلك النص كان معلوما
للصحابة غير ان الواقعة التي يحتاج اليها بما بذلك النص كانت مختصة بزمان التابعين
بان وقعت في عصرهم دون عصر الصحابة فاختصوا اي التابعون باثباتها بالاجماع عليها
مستندين بذلك النص والصحابة انما لم يتمسكوا بذلك لعدم كونهم عالمين به لعدم
وقوع تلك الحادثة المقتضية للتمسك به في عصرهم والجواب عن المعارضة الثانية بالمنع
وهو انا لا نسلم دلالة الادلة على اختصاص كون اجماع الصحابة حجة دون غيرهم وقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على عدم الاقتداء والاهتداء بغيرهم
الا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة خصوصا مفهوم اللقب وهذا مفهوم اللقب وكذا القول
في قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي فانه لا يدل الا على نفي الاقتداء بغيرهما مع انه ليس محمولا على ظاهره
والا لوجب ان يكون قولهما حجة مع مخالفة باقي الصحابة والاحاديث الدالة على ذم سائر
الاعصار وظهور الكذب فيها لا يقتضي عدم من يقوم بهم الحجة من العلماء فيها وان
اهلها اذا اتفقوا على شيء لم يكونوا معصومين عن الخطا فيه لان ظهور الكذب وفشوه
فيهم لا يقتضي انتفاء الصدق والصواب بالكلية لجواز فشوه في الآحاد وعند الاجماع

تحقق الصدق والصواب والجواب عن المعارضة الثالثة منع الملازمة وهي لو كان اجماع
التابعين حجة لزم تعارض الاجماعين فانه انما يلزم ذلك لو كان اجماع الصحابة على جواز الخلاف
في تلك المسئلة مطلقا غير مقيد بشرط وهو ممنوع فانه لا يمكن حمل اجماعهم على تجويز الخلاف
والاجتهاد فيها مطلقا سواء كان مقترنا باجماع او غير مقترن به لانه لو حمل اجماعهم على
تسويغ الاجتهاد والخلاف فيها قبل الاجماع واجماعهم على الحكم فيها على التعيين ومنع الاجتهاد
فيها بعده وهو باطل بالاتفاق بل لابد من تقييد عدم الاجماع المعني وجب ان يكون تسويغهم
الاجتهاد مشروطا بعدم انعقاد الاجماع على حكمها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
فعلى هذا يرتفع اجماعهم على جواز الخلاف فيها عند اجماع التابعين لزوال شرطه وهو عدم
انعقاد الاجماع فارتفع التناقض بين الاجماعين ووجب هذا التقييد ليتحقق العمل باجماعهم
وبالادلة الدالة على انعقاد اجماع التابعين **قوله** مسئلة ولا يعتبر اجماع الاكثر مع
مخالفة الاقل خلافا لاحمد في رواية وللطبري والرازي فيها وبعضهم ان بلغ الاقل عدد
التواتر منع والجرجاني ان جازوا اجتهاد المخالف اعتد به كالعول وان انكروه فلا كالمتعة
لنا ان ادلة الاجماع متناولة للكل حقيقة فوجب الحمل عليه ولان الاكثر سوغوا للواحد
الاجتهاد كابي بكر في قتال مانعي الزكوة وابن عباس في العول وابن مسعود في الفرائض
الى غيرهم ولو كان حجة لانكروه وان نقل فانكاره مناظرة قالوا يصدق على الاكثر انهم
يحمون الجار وعليكم بالسواد الاعظم ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر الاجماع وقد
تخلف قوم قلنا مجاز ولذلك يصح نفيه والسواد الاعظم هو الكل لانه الاعظم والتاخر عن
البيعة كان لعذر ثم اتفقوا اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل على ستة
اقوال الاول انه لا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل وهو مذهب الجمهور الثاني انه
يعتبر وهو مذهب محمد ابن جرير الطبري وابي بكر الرازي من اصحابنا وابي الحسين الخياط واحمد
ابن حنبل في احدى الروايتين عنه الثالث ان المخالفين للاكثر ان بلغوا عدد التواتر
منع خلافهم انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغوا عدد التواتر لم يمنع وهو مذهب كثير من
الاصوليين الرابع ان الجماعة وهم الاكثر ان سوغوا اجتهاد المخالف في مسئلة كان خلافه
معتدا به فيها فلا ينعقد اجماع الاكثر دونه كخلاف ابن عباس في مسئلة العول فان الجماعة
اجازوا اجتهاده فيها وان انكروا اجتهاد المخالف فيه ولم يسوغوه لا يعتد بخلافه فينعقد
اجماع الاكثر دونه كخلاف ابن عباس في متعة النكاح والمنع في تحريم ربوا الفضل فان
الصحابة انكروا عليه فيهما وهو مذهب ابي عبد الله الجرجاني الخامس ان قول الاكثر يكون
حجة ولا يكون اجماعا السادس ان اتباع قول الاكثر اولى وان جاز خلافه والقولين الاخرين
لم يذكرهما المصنف واستدل على المختار بوجهين الاول ان ادلة الاجماع اي الادلة
التي دلت على كون الاجماع حجة من الكتاب والسنة كلفظ الامة والمومنين متناولة للكل
حقيقة وللاكثر مجازا اطلاقا لاسم الكل على البعض فوجب الحمل على الكل لان الاصل في
الكلام الحمل بالحقيقة فلا يكون اجماع الاكثر حجة لان الاكثر ليس الكل الثاني ان الاكثر
سوغوا للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر فلو كان اجماع الاكثر حجة لما سوغوا

له ذلك ولو وجب عليهم الانكار عليه لمخالفته الدليل القطعي وكيف سوغوا له ذلك فان اكثر
الصحابة اتفقوا على امتناع قتال مانعي الزكوة وخالفهم في ذلك ابو بكر الصديق ولم ينكروا عليه
بل سوغوا له الاجتهاد فيه مع مخالفتهم وكذا اتفقوا على العول وخالفهم ابن عباس فسوغوا
له الاجتهاد فيه مع مخالفتهم وكذلك سوغوا خلاف ابن مسعود للاكثر فيما انفرد به من
مسائل الفرائض الى غيرهم كابي موسى الاشعري في ان النوم لا ينقض الوضوء ولو كان اجماع
الاكثر حجة لبادروا بالانكار والتخطئة واشار بقوله وان نقل فانكاره مناظرة الى الجواب
عما يقال لا نسلم ان الصحابة سوغوا الاجتهاد لمخالف الاكثر ولم ينكروا عليه لانه نقل
انهم انكروا عليه تقرير الجواب ان ما نقل منهم من الانكار في هذه الصورة فهو انكار مناظرة
في الماخذ ومطالبة بالدليل ليظهر ماخذ الخلاف كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض في المناظرات
واظهار الماخذ لا انكار تخطئة وزجر ومنع فلا يدل مثل هذا الانكار على عدم تسويغ الاجتهاد
ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه المخالف للاكثر الى وقتنا هذا وربما كان هو المعمول
به كقتال مانعي الزكوة فلو كان مخالفا للاجماع المقطوع به لما كان ذلك سائغا واشار بقوله
قالوا الى استدلال القائلين باجماع الاكثر مع مخالفة الاقل وقد احتجوا على ذلك بوجوه
احدها ان الادلة الواردة على كون الاجماع حجة من الكتاب والسنة الدالة على عصمة الامة
عن الخطا واردة بلفظ الامة ولفظ المومنين وهو صادق على اكثر اهل العصر وان خالفهم
الواحد والاثنان كما يقال لبني تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف والمراد به اكثرهم وكما يقال
القران عربي وان كان فيه الفاظ يسيرة من لغة اخرى ويقال الزنجي اسود مع بياض حدقته
واسنانه فكان اجماع الاكثر حجة لدلالة النصوص عليه وثانيها قوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وهو الاكثر فيكون اتفاقهم حجة يجب متابعتها وقوله عليه السلام عليكم
بالجماعة وقوله يد الله على الجماعة وقوله الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد
وقوله اياكم والشذوذ والواحد والاثنان بالنسبة الى الجمهور شذاذ والشذوذ منهي عنه
فيدل على كون اجماع الاكثر اجماعا متبعا والواحد المنفرد بقوله مخطئ وثالثها الاجماع فانه
اعتماد الامة في خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه على اتفاق جمهور الصحابة على بيعته
واستحقاقه للخلافة وان خالف في ذلك بعضهم كعلي وسعد بن عبادة فلولا ان اتفاق
الاكثر مع مخالفة الاقل اجماع عندهم لما كانت امامته ثابتة بالاجماع ولما صح منهم الاستدلال
على خلافته بالاجماع واشار بقوله قلنا الى الجواب عن ادلتهم اما عن الاول فهو ان اطلاق
لفظ الامة على الاكثر بطريق المجاز ولذلك يصح نفيه فانه يجوز ان يقال لما عدا الاقل
انهم ليسوا كل الامة ولا كل المومنين ويصح استثناؤه منهم فيجب حمل لفظ الامة والمومنين
على الكل ليكون الحمل بالحقيقة التي هي الاصل والجواب عن الثاني بالمنع وهو انا لا نسلم
ان السواد الاعظم هو الاكثر بل المراد به كل الامة لان ما عدا الكل من اجزائه فالكل اعظم منه
ولا اعظم من الكل لا يقال ظاهر هذا الخبر يقتضي ان يكون قول السواد الاعظم حجة على من ليس
من السواد الاعظم وذلك لا يتم الا ان يكون في عصرهم من هو مخالف للسواد الاعظم لانا
نقول قول السواد الاعظم حجة على من ياتي بعدهم لانهم اقل عددا منهم وكذا المراد بقوله

بدالله على الجماعة الكل واراد بقوله الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحث على طلب
الرفيق في الطريق ولذلك قال والثلاثة ركب ولا حجة في قوله اياكم والشذوذ لان الشاذ هو
المخالف بعد الموافقة والشذوذ المنهي المحذور هو الخلاف بعد الوفاق فيجب الحمل عليه جمعا بين
الادلة على كون اتفاق الكل حجة وبينة واما من خالف قبل الموافقة فليس بشاذ فلا يتم الاستدلال
به والجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو انا لا نسلم ان المنقمعين كانوا اكثر الصحابة بل الكل
اتفقوا على ذلك الا ان بعضهم تاخر عن البيعة في ولاية الخلافة لتعذر وطرو امر ثم اتفق مع
الباقين بعد ذلك وتحقق اتفاق الكل على ان الامامة لا يعتبر فيها انعقاد الاجماع بل البيعة بمجرد
عدلين كافية **قوله** مسئلة ولا اجماع الصحابة مع مخالفة تابعي من اهل الاجتهاد قبل
الانعقاد ومن اشترط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا وبعض المتكلمين واحمد في رواية
لا يعتبر اصلا لنا عدم صدق اجماع الامة عند خروج التابعي المجتهد عنهم وما قيل من ان الصحابة
جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقائع ورجعوا اليهم ولو كان باطلا لما سوغوه ضعيف له
لجواز ان يخص التجويز بمواضع الخلاف دون الوفاق الاشعري ان قول التابعي انما يعتبر بعد انقراض
عصر الصحابة اذا لم يكن منهم وفاق احتجوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر اصحابي كالنجوم ولهم مزية الصحبة وشهود الوحي والتاويل وهم المرضيون
فالحق لا يعدوهم ونقض علي رضي الله عنه حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام حين اعطى الاخ الكل
قلنا سبق جواب النصوص في اجماع غير الصحابة واعتبار المزية توجب رد الادنى مع الاعلى
كالانصار مع المهاجرين وهم مع العشرة وباقيهم مع الاربعة ونقض علي ليس بعدم اعتباره
والا لما انعقد وحكمه عليه على خلاف مذهبه او لاطلاعه على نص مع الاجتهاد اختلفوا
في التابعي المجتهد في عصر الصحابة هل يعتبر خلافه ووفاقه فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته
وان لم يكن مجتهدا وقت انعقاد الاجماع وصار مجتهدا بعده فاعتباره وعدم اعتباره مبني على
انقراض العصر فمن لم يشترط انقراض العصر قال لا عبرة بخلافه ولا بوفاقه ومن شرط انقراض
العصر اعتبر خلافه مطلقا فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته سوا بلغ رتبة الاجتهاد وقت اجماعهم
او بعده في عصرهم وذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في رواية انه لا يعتبر مخالفة التابعي
اصلا فينعقد الاجماع مع مخالفته سوا كان مجتهدا وقت اجماعهم او صار مجتهدا بعده في
عصرهم اشار الى استدلال الجمهور بقوله لنا ان الادلة انما دلت على كون الاجماع حجة
اذا كان اجماع جميع الامة دون بعضها ولا يصدق اجماع جميع الامة عند خروج التابعي المجتهد
عنهم اي عن الصحابة فانه لا يصح ان يقال بدونه انه اجماع الامة بل اجماع بعضهم واجماع البعض
ليس بحجة ثم اشار بقوله وما قيل الى اخره الى استدلال بعض العلماء على الوجه المختار نقله صاحب
المحصول وكثير من الاصوليين وهو ضعيف عندي تقرير الاستدلال ان الصحابة سوغوا
الاجتهاد للتابعين المعاصرين لهم في الوقائع الحادثة في عصرهم ورجعوا اليهم كسعيد بن المسيب
وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى
روي ان عمر وعليا وليا شريحا القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما وحكم شريح على علي كرم
الله وجهه في خصومة عرضت له عنده على خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي عن ابن عمر

انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وعن الحسن بن علي انه سئل عن
مسئلة فقال سلوا الحسن البصري وسئل انس بن مالك عن مسئلة فقال سلوا الحسن مولانا فانه
سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وعن ابن عباس انه سئل عن النذر بذبح الولد فقال سلوا مسروقا
فلما اتاه السائل بجوابه تابعه عليه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت
انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد
الاجلين وقلت انا عدتها بوضع الحمل وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي
سلمة مخالفته وسوغ ابو هريرة مخالفته ووافقه على مذهبه الى غير ذلك من الوقائع
التي لا تحصى كثرة ولو كان قول التابعي باطلا لما سوغ الصحابة اجتهاد التابعي وخلافه معهم
ولما رجعوا اليه واذا كان اجتهاده صحيحا وخلافه معتبرا لا ينعقد الاجماع مع مخالفته وهذا
الدليل ضعيف لان هذه المسائل التي جوزوا الاجتهاد والخلاف للتابعي فيها ورجعوا
اليه مختلف فيها بين الصحابة ولا يلزم من تجويزهم الخلاف في مسائل اختلفوا فيها تجويزهم
الخلاف له فيما اتفقوا عليها لجواز ان يخص تجويزهم اجتهاده في مواضع الخلاف بينهم دون
الوفاق ومحل النزاع ما اتفقوا عليه دون ما اختلفوا فيه واشار بقوله الاشعري الى
ما يقوي عدم اعتبار قول التابعي مع اتفاق الصحابة بانه ان قول التابعي انما يعتبر بعد
انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر فقوله وما قيل
مبتدا وقوله ضعيف خبره واورد ان اجتهاد التابعي اذا كان مثل اجتهاد الصحابة بدليل
تجويزهم اجتهاده ومخالفته في موضع الخلاف كان ينبغي ان يكون خلافه مانعا من انعقاد
الاجماع كما ان خلاف احدهم مانع من ذلك لان خلاف احدهم انما منع لكونه مجتهدا لا لكونه
من الصحابة والا لمنع قول الصحابي الذي ليس بمجتهد والتقوية بقوله الاشعري ضعيفة
لان قول التابعي بعد انقراض عصر الصحابة على الاتفاق انما لم يعتبر لصدوره بعد انعقاد
الاجماع ولا يلزم من ذلك عدم اعتباره قبل الانعقاد واشار بقوله احتجوا الى دليل
القائلين بعدم اعتبار قول التابعي بالنص والمعقول والاثر من الصحابة اما النص من السنة
فقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فهذه الاحاديث تدل
على وجوب متابعة الصحابة وان الحق معهم فلا يعتبر خلاف التابعي لانه اذا خالفهم لا يكون
الحق معه فلا يعتد به واما المعقول المركب من المنقول فهو ان لهم اي للصحابة رضي الله عنهم
مزية الصحبة للنبي عليه السلام على غيرهم ومزية شهادة التنزيل والوحي النازل عليه وسماع
التاويل للنصوص منه عليه السلام ولذلك مدحهم بقوله خير القرون الذي انا فيهم وهم
المرضيون عند الله تعالى بالنص وهو قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة والرضى عنهم يدل على ان الحق معهم لا يعدوهم وانهم لم يقدموا على المحظور ومن
كان كذلك كان قوله حجة واتباعه حقا ومخالفته باطلا واما الاثر فهو انه نقض علي
حكم شريح القاضي في ابني عم احدهما اخ لام حين جعل شريح جميع المال للاخ من الام منهما
وما روي عن عائشة انها انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه لابن عباس في عدة المتوفى

عنها زوجها وهي حامل وزجره عن مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم وقالت فرج يصح مع الذكر
واشار بقوله قلنا الى الجواب عن استدلالهم اما عن النص فهو كما سبق في مسئلة انعقاد غير
الصحابة لان غاية ما ذكروا من الاحاديث انها تدل على وجوب الاقتدا بهم ولا ينفي الاقتدا
بغيرهم الا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة خصوصا مفهوم اللقب واما عن المعقول فان ثبوت
مزية الصحابة على غيرهم في الفضيلة والدرجة العليا لهم لا يوجب اختصاص الاجماع بهم اذ لو
كانت مزيتهم توجب اختصاص الاجماع بهم لوجب رد قول الادنى منهم مع وجود قول الاعلى
منهم فيلزم رد قول الانصار مع قول المهاجرين لمزيتهم على الانصار ورد قول باقي المهاجرين
مع العشرة المبشرة بالجنة لمزية العشرة عليهم ورد قول باقي العشرة مع الخلفا الاربعة ورد
قول عثمان وعلي مع قول ابي بكر وعمر لمزيتهما عليهما ولم يقل احد بهذا فانه لم يقل احد بان
اجماع المهاجرين مع مخالفة الانصار حجة وان اتفاق العشرة مع خلاف الباقين معتبر. واما
غير الاثر فان نقض علي حكم شريح لم يكن لعدم اعتبار قوله فانه لو كان نقضه لعدم اعتبار
قوله لما انقاد علي لحكم شريح عليه على خلاف مذهبه بل كان نقض حكمه بطريق الاستدلال
والاعتراض عليه كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض عليه او يحتمل ان يكون
نقض حكم شريح لاطلاع علي على نص يمنع الاجتهاد فان الاجتهاد لا يجوز مع وجود النص فلا يدل
نقض حكمه لمخالفة النص على عدم اعتبار قوله وخلافه مع الصحابة وقد سقط من كلام
المصنف شي بعد قوله على خلاف مذهبه يجب تقديره ليعطف عليه او لاطلاعه وكان
التقدير كانه قال بل كان للاعتراض عليه او لاطلاعه على نص لا لعدم اعتبار قوله اذ لو
كان ذلك لعدم اعتبار قوله لما انقاد لحكمه عليه في موضع اخر على خلاف مذهبه **قوله**
ولا اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك واوله بعضهم على ترجيح روايتهم واخرون على اولوية
اتباعهم واخرون على اجماع الصحابة لنا ان ادلة الاجماع لا تخص احتجوا بان المدينة تنفي خبثها
والخطا خبث فينتفي وهي دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة فلا يبعد واجماعهم الحق
قلنا لا يدل على عدم نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر
لابانة شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا يدل على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضلها
لم يدل على ذلك فلا اثر للبقاع بل العلم والاجتهاد. ذهب الجمهور الى ان اجماع اهل المدينة
وحدهم في عصر الصحابة والتابعين بدون اتفاق المجتهدين من سائر البلاد ليس بحجة على من خالفهم
في اجتهاد واجماعهم ولا ينعقد اجماع اهل المدينة بدونهم. وذهب مالك الى ان اجماع اهل
المدينة وحدهم حجة يجب العمل بها على كل مكلف ولا عبرة لمن خالفهم ولما كان حمل هذا على ظاهره
مستبعدا اول اصحاب مالك كلامه بتاويلات فبعضهم اوله على ان المراد به ترجيح رواية
اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول عليه السلام واوله اخرون على ان
اتباع اجماعهم اولى من اتباع غيرهم ولا يمتنع مخالفته واوله اخرون على اجماع الصحابة
باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لانهم كانوا مجتمعين فيها واوله بعضهم على انه محمول
على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف
رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابنا المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك والصحيح

عند

عند ابن الحاجب هو التعميم وهو ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق ولم يرض
بالتاويلات المذكورة واشار بقوله لنا الى الدليل على مذهب الجمهور ان الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة من الكتاب والسنة لا تخص اهل المدينة باعتبار اجماعهم وحدهم بل الادلة متناولة
لاهل المدينة وغيرها فانها دلت على كون اجماع الامة والمومنين حجة واهل المدينة وحدهم ليسوا
كل الامة ولا كل المومنين فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة لانهم بعض الامة واشار بقوله احتجوا الى
الدليل لمن ذهب الى كون اجماع اهلها وحدهم حجة وقد استدلوا على ذلك بالنص والمعقول
اما النص فقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ووجه التمسك
به ان الحديث دل على نفي الخبث عنها والخطا فرد من افراد الخبث فيكون منفيا عنها فيدل على كون
اهلها على الصواب فيكون اجماعهم حجة وطيبة اسم من اسما المدينة واما المعقول فهو ان المدينة
دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت
مشتملة على هذه الفضايل لا يخرج الحق عن اجماع اهلها ولا يبعد واجماعهم فيكون اجماعهم حجة
واشار بقوله قلنا الى الجواب عن استدلالهم اما عن النص فغايته انه يدل على نفي الخبث عن
اهل المدينة ولا يدل على عدم نفي الخبث عن غيرها الا بطريق مفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولا يدل
ايضا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم فانه لا يدل على ان اجماع اهل المدينة حجة دون غيرهم
وكون الخطا خبثا ممنوع فان الخبث ما كان منهيا عنه في عرف الشرع لقوله عليه السلام كسب
الحجام خبيث وثمن الكلب خبيث والخطا لا يتعلق به نهي فلا يكون من الخبث ولين سلمنا انه من الخبث
وانه منفي عن اهلها فلا نسلم دلالة الحديث على ان من كان خارجا عن المدينة لا يكون الخطا منفيا عنه
ولا نسلم ايضا دلالته على نفي كل خبث عنهم على العموم فانه معلوم بالضرورة وجود الخبث فيها
لانه كان فيها في عصر النبي عليه السلام وبعده خلق من الكفار والمنافقين وكان فيهم انواع
الخبائث والخطايا واذا لم يكن عاما لا يدل على كون اجماعهم حجة واشار بقوله وتخصيصها
بالذكر الى الجواب عما يقال لو لم يدل الحديث على اختصاص نفي الخبث عنها لم يكن لتخصيصها بالذكر
فايدة وتقرير الجواب لا نسلم انه لو لم يفد الاختصاص لم يكن لتخصيصها بالذكر فايدة بل له فايدة
وهي ابانة شرفها واظهار فضلها على غيرها لاشتمالها على تلك الفضايل وذلك لا يدل على
انتفا الفضيلة عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها والجواب عن استدلالهم
بالمعقول ان غاية الحديث دلالته على فضل المدينة وشرفها لاشتمالها على تلك الفضايل
وذلك لا يدل على نفي فضل غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها فان مكة شرفها الله
تعالى مع اشتمالها على فضايلها المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم
والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي عليه السلام ومبعثه
ومولد اسمعيل ومنزل ابراهيم وغيرها لا يدل على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وحدهم
فانه لا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد فانه قد علم بالخبر
ان الصحابة بعد تلقيهم السنن والاحكام من النبي عليه السلام تفرقوا في الامصار والبوادي
وكلهم فيما يرجع الى النظر والاجتهاد سواء مع استنباط الاحكام في اصول الشريعة ينبني
على وفور الاجتهاد وجودة الخاطر وحسن الذهن والذكاء وذلك لا يختص به اهل بقعة على

ره

احرى بل المدني والمكي والعربي والعجمي في ذلك سوا **قوله** مسئلة ولا اهل البيت وحدهم
خلافا للشيعة لنا ما مر احتجوا انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا من الرجس
فينتفي والاهل علي وفاطمة والحسنان رضي الله عنهم لقوله عليه السلام هولاء اهل بيتي وبما
ورد اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا حجة في غيرهما ولانهم
المخصوصون بشرف النسب والمعصومون لما قرر في الامامة وكان قول الواحد منهم حجة قلنا
نزلت في نساء النبي لرفع التهمة عنهن وسياق الايات تدل عليه والاشارة الى علي ومن معه
لا ينفيهن وانما ذكر الضمير تغليبا للتذكير والخبر من الاحاد على انه ورد كتاب الله وسنتي وقول
العترة على رواتهم جمعا بين الادلة وهو معارض باصحابي كالنجوم واقتدوا بالذين من بعدي
واما النسب فلا اثر له في الاجتهاد والعصمة ممنوعة لما قرر في الامامة فلم يكن قول
الواحد حجة يعضده ان عليا لم ينكر على مخالف ولا في زمن ولايته ولو كان حجة لكان الترك
خطا قادحا في العصمة. اختلفوا في انعقاد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم
فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد وذهبت الشيعة الى انه ينعقد بهم وحدهم ويكون حجة على
غيرهم ولا عبرة بمن خالفهم والحق ما ذهب اليه الجمهور واشار الى الدليل على ذلك بقوله لنا
ما مر اي من الادلة في المسائل المتقدمة وهو ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة انما
تدل على كون اجماع جميع الامة حجة لا على كون اجماع بعضهم حجة واهل البيت وحدهم
بعض اهل الامة فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة والشيعة احتجوا بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وجه التمسك به ان الله تعالى اخبر بانه يريد اذهاب الرجس عن اهل البيت بكلمة انما
المفيدة للحصر فينتفي عنهم الرجس والخطا رجس فينتفي عنهم فيكون قولهم صوابا وكان حجة
واهل البيت علي وفاطمة والحسنان الحسن والحسين يدل على ذلك انه لما نزلت الاية
المذكورة لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشيرا اليهم هولاء اهل بيتي واما
السنة فهو قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
وجه التمسك به انه عليه السلام حصر ما يعصم التمسك به عن الضلال ويوصله الى
الصواب في كتاب الله تعالى والعترة فلم يكن في غيرهما حجة ولم يكن بخلاف غيرهم اعتبار
مع قولهم اما المعقول فلانهم اي اهل البيت هم المخصوصون بشرف النسب وهم اهل
بيت الرسالة ومعدن النبوة ومهبط الوحي وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة
التاويل وافعال النبي عليه السلام واقواله ومقاصده لكثرة مخالطتهم معه ومخاطبتهم
اياه وهم المعصومون عن الخطا واشار بقوله قلنا الى الجواب عن ادلتهم لما تقرر
في مسئلة الامامة في علم الكلام انه يجب كون الامام معصوما فهم ابعد عن الخطاء
فجانبوا اي فكان اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم حجة لكونه
معصوما عن الخطا. واشار بقوله قلنا الى الجواب عن ادلتهم اما الجواب عن الاية
فهو انا لا نسلم حصر اهل البيت فيهم ولا نسلم ان المراد من الرجس المنفي في الاية
هو الخطا في الاجتهاد وذلك لان ظاهر الاية يدل على انها نزلت في نساء النبي لرفع

التهمة عنهن ولدفع امتداد الاعين النظر اليهن لان سياق الاية وما قبلها وهو قوله تعالى
يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول الى قوله انما يريد الله
وما بعدها وهو قوله واذكرن ما يتلى في بيوتكن خطاب معهن فلم يرد به الا نفي الخطا عن
المذكورين وكون اجماعهم وحدهم حجة. واشار بقوله والاشارة الى علي الى اخره الى الجواب
عما يقال اشارة النبي عليه السلام الى علي ومن معه في الكساء بقوله هولاء اهل
بيتي يقتضي ان لا يكون الزوجات من اهل البيت واشار بقوله وانما ذكر الضمير تغليبا
الى الجواب عما يقال لو اراد باهل البيت الزوجات لما ذكر الضمير في قوله ليذهب
عنكم بل قال ليذهب عنكن كما قال وقرن في بيوتكن واذكرن تقرير الجواب عن الاول
ان اشارة النبي عليه السلام الى علي ومن معه بقوله هولاء اهل بيتي لا ينافي كون الزوجات
من اهل البيت اذ ليس في اشارته تخصيص اهل البيت بهم فيجوز كونهن من اهل البيت
ايضا بدليل ما روي عن ام سلمة انها قالت للنبي عليه السلام لما نزلت هذه الاية
الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله. وتقرير الجواب عن الثاني ان تذكير
الضمير في قوله عنكم لا ينافي كون الزوجات من اهل البيت فانه انما ذكر الضمير في عنكم
لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومونث غلب جمع التذكير على التانيث كما في قوله تعالى في
حق زوجة ابرهيم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتى االد وانا عجوز
وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمت الله وبركاته
عليكم اهل البيت فان الخطاب وان كان مع زوجة ابرهيم لكنه لما خاطبها باهل
البيت عم لتناوله من سواه بيت ابراهيم من الذكور والاناث وغلب الذكور
فقال عليكم. واما الجواب عن الخبر فهو ان الخبر من الاحاد وهو عندهم اي عند
الامامية من الشيعة لا يجوز العمل به فضلا عن كونه مفيدا للعلم فلا يجوز التمسك
به وهذا جواب الزامي واشار بقوله على انه ورد كتاب الله وسنتي الى جواب اخر
وهو انه سلمنا كونه حجة عندهم لكن لا نسلم صحة النقل فيما ذكروه بل الصحيح الوارد
كتاب الله وسنتي بدل عترتي ولئن سلم انه ورد وعترتي كما ذكروه لكن يجوز حمله على
رواتهم فان رواية اهل البيت حجة ويجب الحمل على هذا التاويل جمعا بين الادلة
لانه حينئذ يصح العمل بهذا الحديث وبالادلة الدالة على كون اجماع الجميع حجة
دون بعضهم وانما خص رواتهم بالذكر لانهم اعرف بحاله واعلم باقواله وافعاله
فسقط ما توهم من المناقضة شرع في المعارضة بقوله وان سلمنا جميع المقدمات
فدليلكم معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فان الاول يدل على كون قول
كل واحد من الصحابة حجة فلا يكون قول العترة وحدهم حجة عند مخالفة الصحابة
والثاني يدل على كون قول الشيخين حجة وذلك يمنع كون اجماع اهل البيت مع

الحمل نخ

مخالفتهما حجة. والجواب عن الاول المعقول بان التشبث واختصاصهم بشرفه لا اثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام من مداركها واستمدادها من ادلتها فلا اعتماد في ذلك على اهلية النظر وجودة الذهن وكثرة المخالطة لشاركهم فيها غيرهم كالزوجات فانهن شاهدن اكثر احواله من اقواله وافعاله مع كون قولهن ليس بحجة ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمه وغيرهم وقولهم انهم معصومون فهو ممنوع لما بينا في الامامة ان العصمة مختصة بالانبيا ولا نشرط كون الامام معصومًا فلم يكن قول الواحد منهم حجة. ويعضده اي الذي يقوي بان قول الواحد ليس بحجة وان الامام ليس بمعصوم ان عليا رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل ان الحجة فيما اقول مع كثرة مخالفته لابي ذر من خلافه وظهور شوكته وتمكنه من الانكار على من خالفه ولا في زمن خلافة غيره فلو كان قوله حجة ويكون معصومًا لكان تركه الانكار على مخالفه خطأ وارتكابا بالحرام وقادحا في العصمة واللازم باطل عندهم فانهم لا يجوزون الخطا عليه ولا يخرجونه عن العصمة **قوله** مسئلة ولا اجماع الاربعة وحدهم خلافا لاحمد في رواية ولابي حازم منا ولا اجماع الشيخين خلافا لبعضهم قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي والعطف للمشاركة واستدل الاخرون اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر قلنا عام فلا دلالة على الحصر في الاربعة ولو دل عورض باصحابي كالنجوم وهو جواب الاخرين **اختلفوا** في انعقاد الاجماع بالائمة الاربعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد بهم وحدهم مع مخالفة غيرهم من الصحابة. وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والقاضي ابو حازم من اصحابنا فيما حكاه عنه ابو بكر الرازي الى انه ينعقد ويكون حجة على غيرهم ولاجل ذلك لم يعتد ابو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت اموال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق ووافقه علما المذهب في زمانه وكذا اختلفوا في انعقاد الاجماع بالشيخين وحدهما وهما ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد. وذهب بعض العلما الى انه ينعقد بهما وحدهما ولا عبرة بمن خالفهما. ودليل الجمهور ما سبق في المسائل المتقدمة وهو ان الاربعة والشيخين ليسوا كل الامة بدون من خالفهم فلا يكون اتفاقهم حجة. استدل القائلون بانعقاد اجماع الاربعة بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ. وجه التمسك به انه عليه السلام عطف سنتهم على سنته في الايجاب والعطف يقتضي المشاركة فوجب اتباع سنتهم كما وجب

اتباع

اتباع سنته والمخالف لسنته عليه السلام لا يعتد بقوله فكذا المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله ايضا. واستدل الاخرون وهم القايلون بانعقاد اجماع الشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولما لم يجب الاقتدا بهما حال اختلافهما وجب الاقتدا بهما حال اتفاقهما. اشار الى الجواب عن استدلال الاولين ان قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي عام في وجوب اتباع جميع الخلفا الراشدين من بعده عليه السلام سوا في ذلك الاربعة وغيرهم ولا دلالة فيه على الحصر في وجوب الاقتدا بالخلفا الاربعة ولو سلم دلالته على الحصر لكن انما يدل على اهليتهم في اتباع المقلد لهم بان يكونوا قدوة لهم دون اتباع المجتهدين ولو سلم ذلك لكنه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على كون قول كل صحابي حجة وعلى عدم الحصر في اتباع الاربعة وليس العمل باحد الخبرين اولى من الاخر واذا تعارضا سلم الدليل الدال على كون اجماع جميع الامة حجة دون بعضهم وهو اي قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم هو جواب الاخرين ايضا وهم القايلون بانعقاد اجماع الشيخين لان ما ذكروه معارض به على ان ما ذكروه يدل على جواز الاقتدا بهما في الفتيا ولا نزاع في ذلك **قوله** مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر لنا ان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر فتنا ولهم ادلة الاجماع. فان قيل لا يتصور مع بقا التكليف بالدين وادلته اليقينية ولا بنقل غير المسلمين فلا يتصور نقصهم عن عدد التواتر. ولين سلم فانهم غير معلوم فكيف يعلم صدقهم في الخبر ولو سلم فلو بقي من الامة واحد ما حكمه. قلنا ان كان المجمعون المجتهدين فنقصانهم لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف لانضمام العامة وان دخلوا ونقص المجموع فكذلك لامكان الدوام باخبارهم مع غيرهم وان لم يعتقدوا الدين وخبر القليل من المسلمين مع القراين المفيدة للعلم وقد يعلم ايمانهم لخبرهم للقراين ولو كان المخبر واحدا لجواز خلق الله تعالى علما ضروريا به. واما حكم الواحد فقايل هو حجة لصدق الامة عليه وحده ان ابراهيم كان امة والاصل الحقيقة فتناولته نصوص الاجماع. وقايل ان الاجماع يشعر بالاجتماع فلا بد من اثنين. اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع فذهب الجمهور الى انه لا يشترط. وقال امام الحرمين وغيره ممن عول على كون الاجماع حجة على الادلة العقلية. وبعض من عول على الادلة السمعية لا بد ان يبلغ عدد المجمعين عدد التواتر. واشار الى الدليل على قول الجمهور بقوله لنا. تقريره ان الادلة السمعية التي اثبتنا بها كون

الاجماع حجة وردت بلفظ الامة والمؤمنين وهو صادق على جمع لم يبلغوا
عدد التواتر من غير اختصاص بعدد دون عدد سواء بلغ عددهم التواتر او لم
يبلغ قلنا ولهم ادلة الاجماع من الكتاب والسنة لكونهم كل الامة فدلت على
كون اجماعهم حجة من غير اشتراط عدد التواتر لانعقاد الاجماع ثم اشار
بقوله فان قيل الى اعتراضات اوردها القائلون باشتراط عدد التواتر
الاول انه لا يتصور نقصان عددهم عن عدد التواتر مع بقاء التكليف من الله
تعالى بالدين لان بقاء التكليف به لا يتصور الا بقيام الحجة على ذلك والحجة
على ذلك انما تكون بالنقل المفيد للعلم بوجود محمد عليه السلام وتحديه بالرسالة
واقامة المعجزة على صدقه وما ورد على لسانه من احكام الكتاب والسنة وادلته
اليقينية ولا يفيد العلم بوجود جميع ذلك الا النقل المتواتر من اخبار المسلمين
فانه لا ناقل لذلك غير المسلمين لما لحق غيرهم في محوه واندراسه فلا يتصور نقلهم
لهذه الامور فلا يمكن نقصان عددهم من عدد التواتر مع بقاء التكليف ولكن
التكليف بدين الاسلام باق الى يوم القيامة بلا نزاع فلا يمكن نقص عدد اهل
الاجماع من عدد التواتر الثاني انه ولئن سلم امكان بقاء التكليف مع نقص
المسلمين من عدد التواتر لكن ايمان الناقصين عن عدد التواتر غير معلوم باخبارهم
لانه لا يعلم قطعا الا بالخبر المتواتر ومن لا يعلم ايمانه كيف يعلم صدقه في اخباره
عن الدين اذ لا يوثق بخبر غير المؤمن في الدين الثالث انه لو سلم امكان حصول
العلم بخبر من يكون عددهم دون عدد التواتر لكن اذا لم يبق من الامة الا واحد فما
حكمه هل تقوم الحجة بقوله ام لا فان قامت الحجة به يلزم كون خبر الواحد مفيدا
لليقين لان الاجماع حجة قطعية وان لم تقم الحجة به يلزم الترجيح بلا مرجح لان خبر
ما دون عدد التواتر خبر الواحد ولا فرق فيه بين خبر وخبر فان الكثرة ما لم تبلغ
عدد التواتر لا يفيد اليقين واشار الى الجواب عن الاعتراضات المذكورة
بقوله قلنا اما عن الاول ان المجمعين اي اهل الاجماع ان كانوا هم المجتهدين اي
منحصرين في اهل الحل والعقد من كل عصر ولا مدخل للعوام في ذلك فنقصانهم
عن عدد التواتر لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لانضمام العامة معهم
فيمكن حصول العلم بالتكليف من اخبار المجتهدين والعامة جميعا لتحقق التواتر
بالمجموع اذ ليس من شرط التواتر ان يكون نقلته من المجتهدين وحاصله منع
الملازمة بانا لا نسلم انه لو انتقص عددهم عن التواتر لزم انتفاء التكليف
وان دخلوا اي ان كان المجمعون غير منحصرين في المجتهدين ان قلنا بان العوام دخلوا
في الاجماع واعتبر وافقهم مع المجتهدين في انعقاده ونقص عدد المجموع اي مجموع المجمعين
من المجتهدين والعامة عن عدد التواتر فكذلك اي فلا يلزم ايضا انقطاع الحجة

بالتكليف

بالتكليف لامكان دوام الحجة بالتكليف باخبارهم اي باخبار المسلمين مع اخبار غيرهم
من الكفار معهم وان لم يعتقدوا دين الاسلام ولم يعترفوا بنبوة محمد عليه السلام
اذ لا بعد في حصول اليقين بنقل التواتر من المسلمين وغيرهم فانه لا يشترط في التواتر
ان يكون ناقله من المسلمين فانا نعلم بالضرورة بنقل الكفار وجود قيصر وغيره
او لامكان دوام الحجة بالتكليف بخبر العدد القليل من المسلمين وان لم يبلغوا عدد
التواتر مع القرائن المفيدة للعلم بصدق ذلك الخبر اذ لا بعد في حصول العلم بخبر
القليل اذا احتفت به القرائن ويؤيد ذلك قوله عليه السلام لا تزال طائفة
من امتي تقوم بالحق حتى يأتي امر الله اما الجواب عن الثاني فلا نسلم انه اذا
نقص عددهم من عدد التواتر يخبرهم للقرائن المختصة بخبرهم المفيدة للعلم لم يعلم
ايمانهم لجواز ان يعلموا ايمان المجمعين الناقصين عن عدد التواتر بخبرهم للقرائن المختصة
بخبرهم المفيدة للعلم فانه لا بعد في حصول اليقين بخبر الواحد بواسطة القرائن المختصة
به وان كان المخبر واحدا لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بصدقه باخباره
اما الجواب عن الثالث فهو ان المجتهد اذا انحصر في الواحد في العصر فقد اختلفوا
فيه فبعض العلماء يقول ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق
عليه لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فاطلق لفظ الامة على
ابراهيم وحده والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان الواحد امة كانت الادلة
السمعية الدالة على كون الاجماع حجة متناولة له كما تناولت الجمع الكثير فكان قوله
وحده حجة وبعضهم يقول ان قوله وحده لا يكون حجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع
واقل الاجتماع لا يتصور الا باجتماع اثنين فصاعدا والقول الثاني اظهر
لان الامة لا تطلق على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز في حق ابراهيم
لتعظيم ارتكابه في حق غيره **قوله** مسئلة اذا افتى مجتهد وسكت اهل عصره
بعد علمهم ونظرهم فهو اجماع وحجة وشرط الجبائي انقراض العصر والشافعي نفاهما
في قول وابو هاشم حجة لا اجماع وابن ابي هريرة ان كان فتوى فاجماع او حكم فلا
لنا انه لولا الوفاق لبعد سكوتهم عادة ولان الفتوى بعد الفحص واجبة
والسكوت عن خلاف حرام الشافعي ان السكوت يحتمل الوفاق وعدم الاجتهاد فيها بعد
والاجتهاد مع الوقف او مع المخالفة والكتم للتروي والتفكر او لاعتقاد ان كل
مجتهد مصيب او لخوف فتنة او لمهابة كما وافق ابن عباس عمر في العول وخالفه
بعده وقال هبته ومع الاحتمالات فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر
اما عدم الاجتهاد فبعيد مع وجوبه عليهم وكذا الوقف مع كثرة الامارات وقيام
الاهلية والتأخير للتفكر وان جاز لكن يحيل العادة استمراره في حق الكل مع تطاول
الزمان واما اعتقاد الاصابة فمما لا يمنع البحث والنظر في الماخذ الشرعية لتعرف

الحق كما كان يجري بين الصحابة في مسايل الجد والعول ونحوهما واما التقية فبعيد
فان مباحث المجتهدين مامونة العواقب ومحاباة ذي الشوكة منهم غش والظاهر
النصيحة كقول معاذ لعمر ليس لك سبيل على ما في بطنها لما راى جلد الحامل حتى قال
لولا معاذ لهلك عمر وكقول عبيدة السلماني لعلي حين تجدد له راي في بيع امهات الاولاد
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وحديث ابن عباس لا يكاد يجهله
فقد كان عمر شديد الانقياد للحق وجعل الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة
مع الثبات على مذهبه. قال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان السكوت في القضايا
وفاق دون الحكم للزوم اتباعه قلنا لزومه قبل استقرار المذاهب عند ما نحن
من ابداء الخلاف. اختلف العلماء في الاجماع السكوتي وهو انه اذا افتى مجتهد
في مسئلة بحكم واشتهرت فتياه بين المجتهدين من اهل عصره وبلغتهم فسكتوا بعد علمهم
بفتواه ونظرهم فيه ولم ينكر عليه احد منهم وكان ذلك قبل استقرار المذاهب
هل يكون ذلك اجماعا وحجة ام لا على اقوال. الاول انه اجماع وحجة وهو قول
اكثر اصحابنا وقول احمد بن حنبل وبعض الشافعية واختيار الاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني وقول الجبائي الا ان الجبائي اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت
وغيره لم يشترط ذلك. الثاني انه لا يكون اجماعا ولا حجة وهو مذهب الشافعي
في قول. واليه اشار بقوله والشافعي نفاهما اي نفى كونه اجماعا وحجة في قول
وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا ومذهب داود الظاهري وابي بكر الباقلاني
من الاشعرية وبعض المعتزلة وهو اختيار الغزالي. الثالث انه حجة لا اجماع
وهو قول ابي هاشم وهو رواية عن الشافعي واختاره صاحب الاحكام وابن الحاجب
في مختصره الكبير. الرابع انه ان كان فتيا من مجتهد فهو اجماع وان كان حكم حاكم لم
يكن اجماعا وهو مذهب ابي علي بن ابي هريرة من الشافعية. واستدل المصنف على
المختار وهو الاول بوجهين احدهما ان سكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر
على وفاقهم لانه لولا الوفاق لبعد سكوتهم عادة عن اظهار الخلاف فان العادة
جارية بان الحادثة اذا وقعت بادر اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم فيها
واظهار ما عندهم فاذا لم يظهر من واحد منهم خلافه مع ارتفاع الموانع
وطول الزمان دل على موافقتهم له في ذلك الحكم ورضاهم به فكان ذلك
بمنزلة التصريح فيصدق على ذلك انه اتفاق الامة فينتهض دليل السمع على
كونه اجماعا. وثانيهما ان الفتوى بعدما تعرض على المجتهد واجبة عليه
على وفق ما ادى اليه اجتهاده فالسكوت عن خلاف الحق حرام يعني لو
كان عند احد الفتوى بخلافه وسكت عن ذلك كان تركا للواجب
وارتكابا للحرام ولا نظر بالمجتهد السائغ اقامة الحق ارتكاب الحرام بحكم العادة

واحتج الباقون

ويحتمل ان

واحتج الباقون لكونه اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الموافقة قطعا لانه يحتمل ان
يكون باعتبار انه لم يبق مجتهد في الواقعة بعد ويحتمل انه اجتهد لكنه يتوقف في الحكم بسبب ان اجتهاده لم يؤده الى شيء او ادى
اجتهاده الى خلاف ما افتى به ذلك المجتهد لكنه سكت مع مخالفته وكتم خلافه اما
التروي والتفكر في طلب وقت يتمكن فيه من اظهار الخلاف واما لاعتقاده ان كل مجتهد
مصيب فلم ير الانكار على المجتهد الذي افتى بخلافه اما لخوف فتنة وثوران شر واما
لمهابة من افتى بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في مسئلة
العول واظهر الخلاف بعد موته فقيل له لم سكت في عهده فقال كان رجلا مهيبا
فهبته ومع تحقق هذه الاحتمالات لا يكون السكوت مع انتشار قول المجتهد
فيما بينهم اجماعا ولا حجة. اشار الى الجواب عن هذا بقوله قلنا بان هذه الاحتمالات
وان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين من اهل
الحل والعقد في الدين اما احتمال عدم الاجتهاد في المسئلة فبعيد من الخلق الكثير
والجم الغفير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوب الاجتهاد عليهم
والتزامهم به وامتناع تقليدهم للغير مع كونهم مجتهدين فانه معصية والظاهر
عدم ارتكابها ممن هو المقتدى في الدين وضعف هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو وجب
على كل واحد على كل واحد من المجتهدين الاجتهاد في كل مسئلة بحيث لا يخرج عن اجتهاده
شيء منها وهو ظاهر الفساد فان المسائل بحسب الاشخاص لا نهاية لها وكم من مجتهد سئل
عن مسئلة فقال لا ادري كما هو منقول عن مالك وهو نصف العلم واما احتمال
عدم تاديه اجتهاده الى شيء وتوقفه لذلك فبعيد ايضا مع كثرة الامارات الدالة على
الحكم واهلية النظر والاجتهاد لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه امارات
ودلائل تدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد الاطلاع عليها والظفر بها وضعف
هذا ايضا بانا لا نسلم ان كل مسئلة لا بد وان يكون فيها دليل معين ولئن سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان كل من حصلت له اهلية الاجتهاد يحصل له الاطلاع على ذلك الدليل والظفر
به ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم اندفاع الشكوك والاحتمالات عن دليله الذي ظفر به
واما احتمال تاخر الانكار للتروي والتفكر وان جاز لكنه بعيد ايضا لان العادة تحيل
عن ذلك في حق الجميع لا سيما اذا مضت عليهم ازمنة كثيرة متطاولة الى زمان انقراض
العصر من غير انكار واما احتمال عدم الانكار والسكون لاعتقاد انه مجتهد وكل مجتهد
مصيب فبعيد ايضا لان ذلك مما لا يمنع المباحثة والمناظرة وطلب الكشف عن
الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام لا بطريق الانكار بل ليعرف الحق في حكم الحادثة
على ما جرت به العادة بين العلماء كما كان يجري بين الصحابة فانه كان يناظر بعضهم
بعضا في مسايل كمناظرتهم في مسايل الجد والاخوة ومسئلة العول ودية الجنين وفي
مسئلة انت علي حرام وغيرها وكذا كان يجري بين التابعين ومن بعدهم الى زماننا هذا

فالسكوت لهذا الاعتقاد لا وجه له وضعف هذا بان الرجل العظيم في نفس هو دونه يمنع من
المباحثة معه غالبا سلمنا انه لا يمنع منها لكن اعتقاد كون كل مجتهد مصيب كما لا يمنع من
مباحثة المجتهد لا يقتضي المباحثة معه واما احتمال كونه للتقية وخوف ثوران الفتنة
فبعيد ايضا لوجهين الاول ان التقية انما يكون فيما يحتمل المخافة ظاهرا وليس كذلك
لان يكون فيما يحتمل المخافة ظاهرا وليس كذلك لان مباحث المجتهدين ماموية العواقب
فانهم ائمة الدين والسادة القادة الى اليقين فالظاهر من مباحثهم اظهار الحق خالصة
عن شائبة الحسد والحقد والانقياد الى استماع الادلة ممن خالفهم فلا يقتضي الى خوف ضرر
وثوران فتنة الثاني ان من اشتهر فتواه ان كان خاملا لا شوكة له لا يخاف من شره فيؤمن
ذلك فلا يكتم الخلاف للتقية منه وان كان مخوفا ذا شوكة وسطوة كالامام الاعظم فمحاباة
ذي الشوكة بعينهم اي من سائر المجتهدين بالسكوت عنه وكتمان الخلاف عنه وسلوك طريق
المسالمة معه من المجتهدين في الدين وخيانة معه في اظهار الحق وترك النصيحة والظاهر
من حال المجتهدين ارباب الدين ترك الغش للائمة والاقدام على اظهار الحق للنصيحة كما روي
ان عمر رضي الله عنه هم بجلد حامل زنت فرد عليه معاذ وقال ان جعل الله لك على ظهرها
سبيلا فليس لك على ما في بطنها فانقاد له حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكما نقل عن عبيدة
السلماني انه رد على علي رضي الله عنه وانه لما قال تجدد راي في بيع امهات الاولاد فقال له
عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وكما ردت امراة على عمر حين خطب
وقال ايها الناس لا تغالوا في صدقات النساء فلا ادري رجل على صدقات النساء بنساء
النبي عليه السلام الا فعلت وصنعت فردت عليه امراة وقالت اقول الله احق ان يتبع
ام قولك يا ابن الخطاب كيف يعطينا الله وتمنعنا انت اوليس قال واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا
منه شيئا فقال عمر امراة قالت فاصابت وعمر قال فاخطا فحين ينقاد لقول امراة كيف يخاف منه
ومن هذا علم ان حديث ابن عباس لا يكاد يصح لان عمر كان اشد الناس انقيادا للحق ويؤيد عدم
صحته ايضا ان عمر كان يكرم ابن عباس ويقدمه على كثير من الصحابة ويساله من الوقائع ويمدحه
ولئن سلم صحته فلا نسلم ان ابن عباس جعل الهيبة عذرا في عدم اظهار الخلاف بل جعلها
عذرا في عدم المبالغة في المناظرة والمباحثة مع ثباته على مذهبه واظهاره قال ابن ابي هريرة
مستدلا على ما ذهب اليه من التفصيل ان العادة قاضية بان السكوت عن اظهار الخلاف من
المجتهدين في العادة دليل على الوفاق والرضا فيما افتى به لعدم المانع من اظهار الخلاف لان
فتواه غير لازمة على غيره ولا مانعة من الاجتهاد ولا من الانكار عليه عند ظهور المخالفة
بخلاف حكم الحاكم فان الواحد منا يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبنا ثم
انا لا ننكر عليهم ولا يكون سكوتنا رضا بذلك فان الحاضر على مجالس الحكام يحضر على الصبر
من خلافهم فيما ذهب اليه من غير انكار لما في الانكار من الافتيات عليهم فان الحكام ينفذون
الاحكام على وفق المصالح فربما اقتضت المصلحة بان يحكم على زيد بمذهب وفي عمرو بمذهب

آخر

آخر بسبب اختلاف احوال المحكوم عليه والمفتي انما يتبع الادلة ولان حكم الحاكم يوجب الاتباع
وينقطع به الخلاف ويسقط الاعتراض فلم يكن ترك الاعتراض دليل الموافقة واجاب
عنه بان لزوم اتباع الحاكم قبل استقرار المذاهب غير مانع من ابداء الخلاف واظهاره بل
الظاهر اظهاره ليعلم الحاكم ان حكمه مختلف فيه وفرض المسالة التي نحن فيه قبل استقرار المذا
فلا يجوز السكوت الا عن الرضي سواء كان مع حاكم او مع غيره فيكون السكوت دليل الموافقة
بخلاف ما بعد استقرارها فان السكوت حينئذ لا يدل على الوفاق لان الخلاف قد اشتهر واستقر
كل واحد على مذهبه فلا فائدة في اظهار الخلاف واحتج الجبائي بان قال انما اشترطت
انقراض العصر في كونه اجماعا وحجة لان استمرارهم على السكوت في الزمن الطويل مع تكرر
المواقعة فيما بينهم والتفكر فيها مما يبعد وجود تلك الاحتمالات لان سكوتهم في
تلك المدة مع كون ذلك القول منكرا بعيد عادة ولهذا اظهر ابن عباس مخالفة عمر في مسالة
العول بعد ذلك واحتج ابو هاشم على انه حجة لا اجماع بانه دليل ظاهر اذ من العادة
انه لو كان على الخطا لانكروا عليه لكنه لا يكون اجماعا للاحتمالات وانما قال المصنف في
هذه المسالة على القول المختار انه اجماع وحجة بزيادة قوله حجة مع ان الاجماع لا يكون الا
حجة للتاكيد وانما حسن هذا التاكيد لانه لما قال بعضهم انه حجة لا اجماع ناسب ان
يقال اجماع وحجة اولو قال اجماع فقط توهم من افراد لفظ الاجماع انه اجماع لا حجة
باعتبار انه في مقابلة ذلك القول فحسن التاكيد قوله مسالة اذا لم ينتشر فتوى
مجتهد وجهل المخالف لا يكون اجماعا لان الوفاق يستلزم سبق قصودهم مع احتمال
انه لا قول لهم فيها او لهم ولكنه مخالف او موافق ومع الجهل فلا حكم بالوفاق المسالة
السابعة كانت فيما اذا افتى المجتهد وانتشرت فتواه وهذه المسالة فيما اذا افتى
مجتهد في مسالة ولم تنتشر فتواه بين علماء عصره ولم يعرف له مخالف هل يكون ذلك
اجماعا ام لا اختلفوا فيها على ثلثة اقوال الاول وهو المختار وقول الجمهور انه
لا يكون اجماعا ولا حجة الثاني انه لا يكون اجماعا ويكون حجة الثالث ان كان فيما تعم
به البلوى فهو جار مجرى الاجماع وان لم يكن فيما تعم به البلوى فليس باجماع ولا حجة الثاني انه
لا يكون اجماعا والمصنف لم يذكر القولين الاخيرين واحتج على المختار انه انما يتصور كونه اجماعا
او حجة اذا انتشر قوله فيما بينهم وعلموا به وسكتوا عن الانكار كما تقدم واما اذا لم يعلموا افتواه
فيمتنع رضاهم او سخطهم لان وفاقهم يستلزم سبق قصودهم لان الحكم عليها بالموافقة او المخالفة
لم يمكن قبل قصودها ولكن قصودهم لها غير معلوم فيمتنع الحكم بوفاقهم معه او خلافهم له فيحتمل ان لا يكون
لهم فيها قول لعدم خطورها ببالهم ويحتمل خطورها ببالهم فيكون لهم قول لكنه يحتمل ان يكون موافقا لقولهم
او مخالفا احتمالا على السواء مع هذه الاحتمالات والجهل بهذه الامور لا يمكن الحكم بالوفاق فان من
لا قول له في المسالة او له قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة كيف يتحقق منه الموافقة وعند ذلك
فلا يكون الاجماع محققا ولا يكون حجة قوله مسالة لا يشترط انقراض عصر المجمعين خلافا

لاحمد وابن فورك وقيل ان كان سكوتيا فشرط والا فلا لنا ان ادلة الاجماع لا اشتراط واستدل
ان الحجة ان كانت الانقراض وحده فمحال اومع الاتفاق فيكون موتهم موثرا في كون اتفاقهم حجة فلا
يصلح لموت الرسول فتغير الاتفاق وحده وهو ضعيف لجواز ان يكون كون اتفاقهم مشروطا بعدم مخالف
في عصرهم واحالة ذلك محل النزاع والفرق ان قول الرسول مستندا الى الوحي فلا يقابله شئ واستدل لو
اشترط لما تصور اجماع للاحق المجتهدين وتجويز مخالفة السابقين في عصرهم وهو ضعيف اما لان اللاحق
لا مدخل له في رواية عمن اشترطه او لان الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة هذا اختلفوا في انقراض العصر
هل يشترط في انعقاد الاجماع ام لا على اربعة اقوال الاول انه لا يشترط مطلقا بل الاتفاق في ساعة واحدة كاف
حتى لا يجوز لاحد الرجوع بعد المخالفة الاجماع وهو مذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم من الشافعية والاشاعرة
والمعتزلة الثاني انه يشترط مطلقا وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك فيجوز مخالفة المجمعين
ما بقي واحد منهم ويجوز لبعضهم او جميعهم الرجوع عن قولهم بعد اجماعهم لمخالفتهم فاذا ماتوا باجمعهم حرم خلافهم
الثالث ان الاجماع ان كان سكوتيا بان افتى البعض وسكت الباقون فانقراض العصر شرط في انعقاده
والا اي لم يكن الاجماع سكوتيا بان يكون الاتفاق بصريح اقوالهم او افعالهم او هما معا فلا اي فلا يشترط
انقراض العصر شرط في انعقاده والا اي ان لم يكن الاجماع وهو مذهب الامام ابي اسحق الاسفرايني واختاره
صاحب الاحكام الرابع ان الاجماع ان كان مستنده القياس اشترط فيه انقراض العصر وان كان نصا قاطعا لم يشترط
فيه وهو مختار امام الحرمين والمختار هو وهو محال ولا احال ان يكون الحجة هو المجموع فانه لو كان كذلك لزم ان
يكون موتهم موثرا في كون قولهم حجة القول الاول واشار بقوله لنا الى الدليل عليه وهو ان ادلة الاجماع التي
دلت على كون الاجماع حجة لم يشترط فيها انقراض العصر فاشتراطه الاجماع اهل كل عصر على حادثة ولو
بلحظة لانهم كل الامة فيجب عصمتهم في ذلك عن الخطا بما سبق من النصوص فالقول بانقراض العصر
باطل اذ الحجة في اجماعهم دون موتهم واستدل على المختار بوجهين اخرين ضعفهما المصنف الاول ان الاجماع
بعد انقراض العصر حجة بلا خلاف اذ المر يوجد دون الانقراض وهو المطلوب وهو ضعيف لجواز
ان تكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم وجود المخالف لهم في عصرهم وذلك لا يتحقق الا بموتهم
فالتوقف على الموت لكونه شرطا لا لانه جزء علة فلا يلزم ما ذكر ودعوى احالة ذلك محل النزاع فلا يسمع
واما قياس اتفاقهم على قول الرسول عليه السلام فهو تمثيل خال عن جامع معتبر كيف والفرق بين
اتفاقهم وقول النبي عليه السلام ظاهر وهو ان قول الرسول عليه السلام مستندا الى الوحي على ما قال
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا يقابله قول غيره لانه ليس غير وحي حتى يقابله
فلهذا الا يشترط لكون قوله حجة عدم مخالفة غيره لان خلاف غيره غير معتد به مع قوله
بخلاف قول غيره وهو الاجماع فانه غير مستند الى الوحي بل الى الاجتهاد وقول المخالف ايضا
مستند الى الاجتهاد وقول المخالف ايضا مستند الى الاجتهاد فيقابله فلا يلزم عدم اشتراط
عدم المخالف لكون قوله حجة عدم اشتراط عدم المخالف لكون اتفاقهم حجة وهذا الفرق انما
يتحقق اذا كان مستند الاجماع القياس اما اذا كان المستند الكتاب والسنة فهو ايضا مستند
الى الوحي الثاني لو اشترط انقراض العصر لما تصور اجماع فلا يتحقق اصلا للاحق المجتهدين

الوحي بل الى

بعضهم

ببعض وجواز اللاحقين للسابقين فان من اشتراط انقراض العصر جوز للاحق
مخالفتهم اذا كان مجتهدا وشرط في صحة اجماعهم موافقته اياهم فلا ينعقد الاجماع الا بعد
انقراضهم وقد لا ينقرض عصرهم حتى يلحق بهم بالغ اخر والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم
جرا الى يوم القيامة فحينئذ لا يتحقق الاجماع في عصر من الاعصار فيخرج عن كونه حجة وهو
حجة بالاتفاق فما يودي الى بطلانه باطل فيكون شرط انقراض العصر باطلا وهو ضعيف
فان الملازمة ممنوعة اما لان اللاحق لا مدخل له لان القائلين باشتراط انقراض العصر اختلفوا
في دخال المدرك لعصرهم في اجماعهم وذهب احمد ابن حنبل في رواية وغيره ممن وافقهم الى انه
لا مدخل للمدرك في اجماعهم فلا يعتبر خلافه ووفاقه وفائدة اشتراط انقراض العصر على هذا
القول جواز رجوع المجمعين او بعضهم عما اجمعوا عليه او لا لان دخول المجتهد اللاحق في اجماعهم
وعلى هذا اندفع الاشكال فانه اذا لم يكن اللاحق مدخل بعقد اجماع الاولين بموتهم على الاتفاق
سواء وافقهم اللاحق او لا ولا يتوقف انعقاده على انقراض عصر اللاحق فلا يلزم ما ذكر واما الشرط
انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة لا عصر من ادرك عصرهم يعني من ذهب الى ان اللاحق له مدخل
ويتوقف اجماعهم على موافقته الشرط عنده انقراض عصر الاولين خاصة لا انقراض عصر من ادرك
عصرهم وفائدة انقراض عصر المجمعين على هذا المذهب جواز رجوع المجمعين او رجوع بعضهم قبل انقراضهم
او ادخال التابعي المجتهد الذي ادرك عصرهم في اجماعهم وتوقيفه على موافقته وعلى هذا ايضا يدفع
الاشكال فان التوقيف لا دخاله لا الاشتراط انقراض عصره قوله قالوا لو لم يكونوا شهداء على الناس وحتى
حظر عليهم الرجوع كان حجة على انفسهم وعلى اظهر الخلاف في بيع ام الولد بعد وفاته لقول عبيدة السلماني
مع الجماعة احب الينا وعمر خالف ابا بكر في تسوية القسمة واقره الباقون ولو لم يشترط لامتنع
رجوع المجتهد ولم يعتبر المخالفة في عصرهم لعتبر مخالفة من مات لان الباقين كل الامة ولان
قولهم لا يرتد عن قول النبي عليه السلام وموته شرط استقرار الحكم فكذلك فيهم ولانه لو لم
يشترط فيذكروا ايضا لخالفا ان رجعوا كان الاجماع خطا والاستمرار على حكم خلاف دليل يقتضيه
هذا اشارة الى سند لامن اشتراط انقراض العصر بالكتاب والاثر والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه التمسك به انه تعالى
جعلهم شهداء على غيرهم ومتى انعقد الاجماع من باتفاقهم من غير اشتراط انقراض العصر وجرا
اي حرم عليهم الرجوع عن اتفاقهم كان حجة على انفسهم فان لم يشترط الانقراض منعهم من الرجوع
فيكون رجوعهم حراما فيكونون شهداء على انفسهم وهو خلاف النص واما الاثر فوجهان
احدهما ما روي عن علي رضي الله عنه انه اظهر الخلاف بعد الوفاق في عدم جواز بيع ام الولد
حيث قال اتفق رايي وراي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن
ولهذا قال له عبيدة السلماني حين اظهر الخلاف رايك مع الجماعة احب الينا من رايك
وحدك وهو دليل تقدم الاجماع ورجوعه بعد الاجماع دليل اشتراط الانقراض لانعقاده
اذ لو لم يكن شرطا له لم يجز لعلي خلافه لكونه خرقا للاجماع الثاني ان عمر خالف ابا بكر وغيره من الصحابة
فيما كانوا عليه في زمانه من التسوية في القسمة بين الصحابة من غير تفضيل للافضل على المفضول

ده

بعد وفاتهم واقره الباقون على ذلك ولو لم يكن الانقراض شرطا لم يجز لعمر الخلاف ولم يقره
الباقون عليه لكونه خارقا للاجماع واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول انه لو لم يشترط
انقراض العصر لانعقاد الاجماع لامتنع رجوع المجتهد عن اجتهاده اذا تغير اجتهاده بعد
اجماعهم عن اجتهاده واللازم منتف فكذا الملزوم اما اللازم فلانه لو لم يشترط الانقراض
انعقد الاجماع بمجرد الاتفاق فكان رجوع المجتهد مخالفا للاجماع وهو باطل واما بطلان
اللازم فلان المجتهد اذا تغير اجتهاده ولم يبق حجته جاز له الرجوع بترك العمل بالاول حجة
ولانه لا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده اذ لو لم يجز رجوعه لكان اجتهاده الاول مانعا عن
الاجتهاد الثاني الذي هو اقوى منه اذ العادة جارية بان الراي والنظر بعد المراجعة
يكون اتم واوضح ويدل على قوله تعالى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي
وحاملنا فلا يجوز ان يكون حاكما على الراي الواضح المتفكر فيه الثاني انه لو لم يعتبر مخالفة
من خالف الاجماع في عصرهم لم يعتبر مخالفة من خالفهم عند اجماعهم ثم مات لان من بقي منهم
بعده كل الامة فينعقد اتفاقهم اجماعا عند موته وذلك خلاف الاجماع كما ان خلاف
من وعصرهم بعد اتفاقهم خلاف الاجماع لكونهم عند الاتفاق كل الامة الثالث ان
قولهم اي قول المجمعين اولى من الجامع احتمال التعبير قبل الموت فان قوله عليه السلام يحتمل
البعيد بالنسخ وقولهم بالرجوع الرابع انه لو لم يشترط انقراض عصرهم لانعقاد اجماعهم
لزم انهم اذا تذكروا نصا صحيحا مخالفا لاجماعهم كان اجماعهم خطا ان رجعوا الى النص وتركوا
الاجماع والا اي وان لم يرجعوا الى النص واستمروا على حكم الاجماع كان استمرارهم على حكم ظهر
دليل نقضه وهو خطا ايضا للعمل بخلاف النص فلا مخلص عن ذلك الا باشتراط انقراض
العصر قوله قلنا لا منافاة والمفهوم ليس بحجة وليس في قول علي دليل على خلاف الامة فانه
قال ورأي عمر على انه نقل ان جابرا خالف عمر فلا في زمانه فلا اجماع وعمر في التسوية خالف ابا
بكر في زمانه واستمر بالنقل وامتناع الرجوع بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا فلا يترك
بالظني ويمنع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى قول الميت فان فتواه لا تبطل بموته وهذا
منع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق تخريجا من قوله ان القضا
ببيع ام الولد نافذ وابعضهم هذا على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فينفذ القضا
فيه واما على قول محمد فالقضا باطل والخلاف السابق غير مانع وابطل دليله بالاجماع اللاحق
ولم يفصله لعدم وقوعه وقت الاجماع والراي ثمة حجة والفرق بين النبي عليه السلام
وغيره ان الحكم قبل موته يمكن نسخه وقطع رفع القطعي لا يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع
بالاجماع ولو فرض العثور على نص مخالف للاجماع اما لعصمة الامة عن الاجماع حينئذ
او لعصمة الراوي عن الفتيا الى تمام انعقاده لهذا اشارة الى الجواب عن دليلهم اما
عن الاثر وهي لانه فهو انا سلمنا كون قولهم حجة عليهم لكن لا نسلم كونه خلاف النص
فانه لا منافاة بين كونهم شهداء على الناس وبين كونهم شهداء على انفسهم الا
بطريق المفهوم وهو ليس بحجة كما سياتي ولئن سلم انه حجة لكنه انما يعتبر لو لم يكن المسكوت

عليه عنه

175

عنه اولى بالحكم وهو ههنا اولى لان قولهم اذا كان مقبولا على غيرهم فعلى انفسهم
بالطريق الاولى لعدم التهمة ولهذا يقبل اقراره على نفسه دون غيره وفائدة
تخصيصهم هو التنبيه بالادنى على الاعلى اما الجواب عن الاثر الاول فهو انه ليس في قوله
على دليل على انه خالف الاجماع لانه قال راي وراي عمر ولا دلالة فيه على تحقق الاجماع في عهد
عمر وكذا ليس في قول عبيدة دلالة على ذلك لانه قال رايك مع الجماعة والجماعة تصدق
على بعض الامة فلا بد لعلي الاجماع على انه نقل ان جابرا خالف عمر في زمانه وذهب الى
جواز بيعهن ولا اجماع مع خلافه والجواب عن الاثر الثاني فهو انا لا نسلم ان عمر خالف ابا
بكر في تسوية القسمة بعد وفاته بل خالفه في زمانه واستمر على الخلاف الى زمان خلافته
فانه روي انه اظهر الخلاف في زمانه واستمر على الخلاف الى زمان خلافته وناظره فقال له اتجعل
من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما
اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ العيش والكل في الحاجة الى ذلك سوا ولم يرو ان عمر رجع
الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع منعقدا مع مخالفته فلا يكون عمر مخالفا للاجماع بل على رايه
المستمر في التفضيل واما الجواب عن المعقول الاول فهو انا لا نسلم بطلان اللازم وامتناع رجوع
المجتهد عن حكم الاجماع الذي عن اجتهاد لكون الاجماع قطعيا وان كان سنده الاجتهاد
فلا يعارضه الاجتهاد الظني نعم لو لم يصر الاجماع قطعيا لجاز الرجوع عنه بالاجتهاد واما
حيث صار قطعيا لجاز الرجوع عنه بالاجتهاد اما حيث صار قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه
بالاجتهاد الظني بخلاف الرجوع عن الاجتهاد باجتهاد ومثله فان كل واحد منهما ظني ولا نسلم
ان اجتهاده الاول مانع عما هو اقوى منه بل المانع هو الاجماع القطعي للظني والجواب عن
معقولهم الثاني فهو انا لا نسلم انه لو لم يعتبر مخالفة من في عصرهم لم يعتبر مخالفة من مات
من اهل عصرهم ولا نسلم ان الباقين كل الامة بالنسبة الى المسئلة التي خالف فيها من مات لان
فتوى من مات لا يبطل بموته لان اعتبار قوله في حيوته لدليله لا لعينه ودليله باق بعده
فلا يكون قول التابعين قولا لكل الامة فلا ينعقد اتفاقهم بعده اجماعا في تلك المسئلة
لانه قول بعض الامة والفرق بينه وبين المقيس عليه هو ان خلاف من خالف بعد اتفاقهم
في عصرهم مخالف للاجماع لان المجمعين كل الامة الموجودين وقت الاتفاق ولم يوجد المخالف
الا بعد اتفاقهم فلا يكون خلافه بعد اتفاقهم قادحا لاجماعهم وبالنسبة الى من مات الباقون
ليسوا كل الامة لان من مات كان من الامة وقت الاجماع فلا ينعقد الاجماع بخلافه وان ما قلنا
منع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق فان العلما اختلفوا في ان
الخلاف في ان الخلاف السابق هل يمنع من الاجماع اللاحق ام لا فذهب اكثر الشافعية الى انه
يمنع وذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يمنع وجعلوا بعضهم مختلفا فيه بين اصحابنا الثلاثة فقال
عند ابي حنيفة يمنع وعند محمد لا يمنع وعند ابي يوسف روايتان والقايل بان مذهب ابي
حنيفة لا يمنع خرج قوله من قول ابي حنيفة ان القضا ببيع ام الولد نافذ وقوله هذا دل

علي انه جعل الخلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لان هذه
المسئلة مختلف فيما بين الصحابة ثم جعل الاجماع علي عدم جواز بيعهما فلو كان اجماع
التابعين منعقدا عند ابي حنيفة ولم يكن الخلاف السابق مانعا منه لقال بعدم
نفاذ القضاء لان القضاء المخالف للاجماع لا ينفذ فدل قوله بنفاذه علي انه لم يجعل اجماع
التابعين منعقدا وجعل الخلاف السابق مانعا وبعضهم اول قول ابي حنيفة بنفاذ
القضاء بانه انما قال بنفاذه بناء علي ان هذا الاجماع مجتهد فيه فكان ظنيا والقضاء اذا
كان مصادفا للظني ينفذ ولا ينقض ومما يدل علي صحة قول من جعل الخلاف السابق مانعا
من انعقاد الاجماع اللاحق ان اتفاق التابعين ليس اتفاق كل الامة فان المخالف السابق
من الامة واعتبار قوله كان لدليله وهو باق بعده فكيف نعتبره مخالفا فلا ينعقد الاجماع
لانه لو انعقد هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة لانه تبين باجماع من بعدهم علي
احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الاخر خطا بيقين لكونه مخالفا للاجماع
وهو ضلال لكنه لا نظن بابن عباس انه ضال في انكاره القول باجماع من بعده علي خلافه واما
علي قول محمد فقضاء القاضي ببيع ام الولد باطل فانه علي خلاف اجماع التابعين والخلاف
السابق غير مانع من انعقاد اجماعهم لان الدلالة الدالة علي كون الاجماع حجة لا توجب
الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين ما لم يسبقه خلاف بل الادلة عامة متناولة لاجماع
اهل كل عصر فتخصيصها بما لم يسبقه خلاف من غير دليل باطل فان اختصاص هذه الامة
بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء
كل عصر دون من مات قبلهم فكما لا يعتبر قول من سياتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع
لا يعتبر من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم علي خلافهم لانهم كل الامة في هذا الوقت واجاب عن
دليلهم الاول وهو قولهم دليل المخالف باق بعد موته بانا لا نسلم ان دليله باق بعد تحقق
الاتفاق في العصر الثاني بل الاجماع اللاحق باطل ابطل العمل به واخرجه عن كونه حجة
ودليلا لكون الاجماع قطعيا وكون الدليل السابق ظنيا كالنص ينزل بخلاف القياس فانه يخرجه
عن كونه حجة معمولا به لانه يظهر بالنص انه لم يكن دليلا بل شبهة فكذلك تبين بالاجماع انه
لم يكن دليلا بل كان شبهة وان كان ممكنا في ذاته امكن وجوده بعد انعقاده بانقراض
العصر اذ لا اثر للانقراض في جعل الممكن ممتنعا وحينئذ لزم خطا الاجماع عند اشتراط
الانقراض ايضا فيكون الالزام مشتركا ولا يكون لاشتراط الانقراض اثر في دفع الفساد
والظاهر ان يفرقوا بينهما بان وجوده بعد انقراض عصرهم مع استمرارهم علي الاتفاق ابعد
من وجوده قبل الانقراض قوله مسئلة لا اجماع الا عن مستند خلافا لشواذ لنا ان
الفتوي بغير دليل خطا ولا اجماع علي الخطا ولان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه
فلو انعقد بغير دليل لم يكن لاشتراطه فايده قالوا لو توقف لكان الدليل هو المجمع
عليه لا الاجماع قلنا ممنوع وفايده كون الاجماع حجة الاخذ به واسقاط البحث عن
دليله وحرمة الخلاف الجاير قبله علي ان ذلك يوجب عدم انعقاده عن دليل ولا
قايل به ثم قول النبي عليه السلام حجة في نفسه وان استند الي الوحي ذهب

جمهور

جمهور العلما الي انه لا اجماع الا عن ماخذ ومستند هو دليل يوجب اجماع الامة
علي الحكم خلافا لطايفة شاذة من الناس حيث قالوا بجواز الاجماع من غير مستند
بان يوفقهم الله تعالي لاختيار الصواب من غير مستند واشار بقوله لنا الي حجة الجمهور من
وجهين احدهما ان الاجماع علي حكم ديني من غير سند قول في الدين بغير دليل وكل فتوي
في الدين بغير دليل فهو خطا فلو اجمعوا علي حكم من غير مستند لكانوا مجمعين علي الخطا
ولا اجماع علي خطا لعصمة الامة عن ذلك ثانيهما ان اشتراط الاجتهاد في المجمعين بالاجماع
فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد منهم فايدة اذ لا فايدة لاشتراطه
فيهم الا الاستدلال بالادلة الشرعية حتي يكون القول الصادر منهم عن دليل وضعف الاول
بان القول من غير مستند انما يكون خطا اذا لم تجمع الامة عليه اما اذا اجمعوا عليه فلا نسلم
انه خطا فانه دعوي محل النزاع وضعف الثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حالة الاجماع
مسلم وفي حالة الاجماع ممنوع فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وعدم امتناع الاجماع من غير
دليل كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة والاولي ان يقال بان العادة لم تجر باتفاق
اهل الحل والعقد كلهم علي حكم من غير دليل فان الاراء مختلفة فلا بد من جامع قالوا اي المجوزون
لوقوع الاجماع من غير مستند احتجوا بانه لو توقف الاجماع علي سند ودليل لكان ذلك الدليل
هو الحجة علي ذلك الحكم المجمع عليه لا الاجماع لثبوته بذلك الدليل فلا يكون في انعقاد الاجماع
فايدة اذ لا فايدة له الا ثبوت الحكم المجمع عليه به وهو منتف لثبوته بذلك الدليل واشار الي
الجواب عنه بقوله قلنا ممنوع تقريره بان ما ذكرتم منقوض من ثلثة احدها نقض تفصيلي وهو
ان قولكم لو توقف علي سند لكان الدليل ذلك السند لا الاجماع قلنا لا نسلم انه حينئذ لا يكون
الاجماع حجة بل الاجماع ايضا حجة وفايدة كون الاجماع حجة جواز الاخذ به من غير احتياج الي دليل
اخر واسقاط البحث عن دليله الذي هو سنده وحرمة الخلاف في الحكم المجمع عليه الجايز قبله
اي قبل تحقق الاجماع وذلك لان الاجماع قطعي فلا يجوز خلافه وسنده ليس بقطعي فيجوز خلافه
ثانيها نقض اجمالي وهو انه لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لوجب ذلك عدم انعقاد الاجماع
عن دليل لجريان دليلكم في ذلك الاجماع ولا قايل به وثالثها ايضا نقض اجمالي وهو انه لو كان دليلكم
بجميع مقدماته صحيحا لما كان قول النبي عليه السلام حجة لجريان ذلك الدليل فيه بان يقال لو كان
قوله عليه السلام مستندا الي الوحي لما كان قوله حجة ولما كانت له فايدة لكون الحجة علي الاحكام
هو الوحي لا قوله لقوله تعالي وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي فكما ان قول النبي عليه السلام حجة
بالاتفاق في نفسه وان كان مستندا الي الوحي فكذا الاجماع حجة في نفسه وان كان مستندا الي
دليل قوله مسئلة وقد ينعقد عن قياس ومنع الظاهرية ونفاة القياس جوازه واخرون
وقوعه وجوز اخرون بجليه دون خفيه لنا انا نفرض وقوعه لا يستلزم المحال لذاته واما
وقوعه فلان الصحابة اجمعوا علي استخلاف ابي بكر وقالوا جماعة رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه
لدنيانا وعلي قتال مانعي الزكاة وقالوا لا نفرق بين ما جمع الله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وعلي
تحريم شحم الخنزير اعتبارا باللحم واراقة الدبس السايل الميتة فاره اعتبارا بالسمن وعلي حد الشارب

ثمانين وقال علي شرب فسكر فهذي فافترى فاري عليه حد الفرية وعورض بان عصرا لا يخلو من
نفاة القياس فيمتنع الاتفاق عليه وبانه اصل معصوم عن الخطا والقياس فرع معرض له فلا يصلح
مستندا وبان مخالفة المجتهد جايز بالاجماع فلو انعقد بحرمت المخالفة المجمع عليها فيتناقض
وسند ما نقل نصوص ظهر بعضها واكتفى بالاجماع فيما لم ينقل فيه نص قلنا ممنوع فان الخلاف
في القياس حادث كيف وفي خبر الواحد خلاف ولا خلاف في انعقاده عنه واذا اجمع على حكم القياس
سبقه الاجماع على صحته فلم يكن ظنيا والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس فرعا للاجماع بل للكتاب
والسنة فلا يكون بناء الاصل على فرعه والاجماع على جواز مخالفة المجتهد المنفرد لا الامة وما
ظهر ان مستنده نص فمسلم مما لا نص فيه وقد خرج في القياس فلا جواب عنه القائلون بان
الاجماع لا ينعقد الا عن مستند وهم الجمهور اختلفوا في جواز انعقاده عن القياس وآخرون
اي منع اخرون وقوعه اي وقوع الاجماع عن قياس مع جوازه عقلا وجوز آخرون انعقاده
عن الجلي القياس دون خفيه والقائلون بالوقوع اختلفوا فمنهم من قال بان الاجماع المنعقد
عن القياس حجة يحرم مخالفته وهم الاكثرون ومنهم من قال لا تحرم مخالفته والمختار جوازه
ووقوعه وانه حجة تحرم مخالفته واشار الى جوازه العقلي بقوله لنا ان فرض وقوعه لا يستلزم
المحال لذاته عقلا ولا معنى للجايز العقلي الا ذلك واما دليل وقوعه فلان الصحابة اجمعوا
على امور مستندين فيها بالقياس منها انهم اجمعوا على امامة ابي بكر واستخلافه بطريق القياس
حيث قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا فقاسوا الامامة الكبرى على الصغرى
ومصالح الدنيا على مصالح الدين ومنها انهم اجمعوا على قتال مانعي الزكاة بطريق القياس على قتال
مانعي الصلاة فان ابا بكر رضي الله عنه قال والله لا فرقت بين ما جمع الله قال الله تعالى اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة ومنها انهم اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على تحريم لحمه ومنها انهم اجمعوا على
اراقة الدبس السيال والشيرج لموت فارة بالقياس على السمن ومنها انهم اجمعوا في زمن عمر
على ان حد شارب الخمر ثمانون بالقياس على حد القذف حتى قال علي رضي الله عنه لانه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فنرى ان يقام عليه حد الفرية وهو حد القذف فان القاذف
مفتري وعورض اي الدليل الدال على جواز انعقاده عن القياس بوجوه ثلثة دالة على عدم جواز انعقاده
عن القياس الاول ان عصرا من الاعصار لا يخلو من نفاة القياس فيمتنع انعقاد الاجماع مستندا
الى القياس لان ذلك فرع على الاعتراف بكونه حجة ونفاته لا يعترفون به فلو انعقد الاجماع
بدونهم كان منعقدا مع مخالفة بعض اهل الاجماع وهو ممتنع لان خلاف الواحد مانع الثاني
ان الاجماع اصل قطعي من اصول الدين معصوم عن الخطا والقياس فرع ظني معرض لاي للخطا غير
معصوم عنه اذ المجتهد قد يخطي فلا يصلح مستندا للاجماع لئلا يلزم كون فرع الشي اقوى منه
الثالث بان مخالفة المجتهد في اجتهاده بالراي جايز بالاجماع فلو انعقد الاجماع بالقياس حرمت
المخالفة المجمع عليها اي المجمع على جوازها وهي مخالفة المجتهد لانه حينئذ لم يكن فيه وقوع الخلاف
في القياس بعد العصر الاول لا يمنع انعقاده عن القياس مطلقا بل يمنع انعقاده عن القياس

بعد

177

بعد وقوع الخلاف فيه كيف وانه منقوض بخبر الواحد فانه ايضا وقع الخلاف في كونه حجة وفي
اسباب تزكيته ومع هذا فلا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد فلو صح دليلكم لما انعقد
عن خبر الواحد والجواب عن دليلهم الثاني انا لا نسلم ان القياس الذي يستند الاجماع اليه ظني
بعد ذلك لان الامة اذا اجمعوا على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك سبقه اجماعهم على حجية ذلك
القياس فلم يكن ذلك القياس حينئذ ظنيا بل قطعيا لوقوع الاجماع على صحته فحينئذ يكون اسنادا
للاجماع الى قطعي لا الى ظني وعلى هذا لا يلزم كون الفرع اقوى من الاصل وهذا لان الاجماع
يتقوم باقيسة متعددة من المجتهدين لان القياس القايم بمجتهد مغاير للقايم باخر وان
اتحد المقيس والمقيس عليه وقد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد كقوى الحبل وقولهم
ان القياس فرع قلنا القياس الذي هو مستند الاجماع وان كان فرعا لكنه ليس فرعا لذلك الاجماع
بل لغيره من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاجماع عليه بناء الاصل على فرعه والجواب عن دليلهم الثالث
انا لا نسلم لزوم التناقض وهو ظاهر لان مخالفة المجتهد جايزة بالاجماع قلت الاجماع انما انعقد على مخالفة
المجتهد المنفرد باجتهاده لا على جواز مخالفة الامة وهم كل اهل العصر من المجتهدين ولا يلزم من جواز
مخالفة المنفرد جواز مخالفة الجميع فلا تناقض والجواب عن منعهم كون سند الصور المذكورة القياس
بل اجمعوا على نصوص ظهر بعضها لنا بان يقال ان ما ظهر ان مستند اجماعهم فيه نص فعدم اسناده مسلم
ومنعهم في ذلك متوجه لكن ما لا نص فيه ولم يظهر فيه نص مع تصريح الصحابة بالقياس بالحاق صورة
باخرى لجامع مشترك بينهما فلا جواب لهم عنه ويجب عليهم تسليم كون سند الاجماع فيهما القياس
اذ لو كان فيهما نص لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس وحينئذ ثبت جواز كون سند الاجماع القياس
وصح الاراهم بذلك قوله مسئلة اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يسغ ثالث عند الجمهور
وخص بعض اصحابنا بالصحابة والاصح الاطلاق مثاله وطي بكر ثم وجد عيبا قيل يمنع الرد وقيل مع
الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد قيل يرث مع الاخ الكل وقيل يقاسمه فحرمانه ثالث وكالام
مع زوج وابوين او زوجة وابوين قيل ثلث الكل وثلث الباقي فالتفريق ثالث وكالنية قيل
يعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض فتعميم النفي ثالث ومنهم من فصل واختار في الاحكام ان كان
الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر فان الرد مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان كان وافق كلا
من وجه فجايز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح ببعض العيوب المخة دون البعض
وكالتفصيل في الام فانه موافق في كل صورة مذهبا قال وهو لا الرابع خالف الاجماع فيمتنع
وغيره موافق فلا امتناع وهذا الحاكم لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل بجوازه
وصحته فالقايل بجوازه وعدم الصحة او بالعكس ليس مخالفا للاجماع بالاجماع فان قيل لا قايل
بالتفصيل لان كل قايل يقول بنفيه قلنا عدمه لا يمنع القول به والا امتنع الاجتهاد في واقعة لم
يسبق فيها قول وليس النفي صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا امتنع في
مسئلة القتل والبيع ش اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين فهل يسوغ لمن بعدهم احداث
قول ثالث ام لا فذهب الجمهور من اصحابنا والشافعية الى انه لم يسغ اي لا يجوز ذلك ونص بعض اصحابنا
عدم جواز الثالث بالصحابة فانهم اذا اختلفوا في مسئلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم من التابعين احداث
قول ثالث وفي غير الصحابة يجوز لمن بعدهم احداث الثالث قال المصنف والاصح الاطلاق دون التقييد

جوازه

بالصحابة فلا يجوز احداث الثالث مطلقا سوا انيه الصحابة وغيرهم وذهب بعض الظاهرية وكثير من
الشيعة الى الجواز مثاله اي مثال القول الثالث بعد الاختلاف على قولين ما الوطي المشتري
الجارية البكر المشتراه ثم وجدها عيبا بعد الوطي فقيل الوطي يمنع الرد بالعيب الى البايع وقيل
لا يمنع فيردها مع ارش الوطي وهو العقر فالقول بالرد مجانا بلا ارش مع ازالة البكارة قول ثالث ه
وكالجد مع الاخوة فقيل الجد يرث معهم جميع المال وقيل يقاسمهم فالقول بالحرمان عن الارث معهم قول
ثالث وكالام مع زوجة وابوين او زوج وابوين قيل لها ثلث الاصل اي ثلث جميع المال وقيل لها ثلث
الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بالتعريف بين المسئلتين بان يقال لها ثلث الاصل في
احداهما وثلث ما بقي في الاخرى قول ثالث وكالنية في الطهارة قيل بانها تجب في جميع الطهارات
من الوضوء والغسل والتيمم وقيل بانها تجب في بعضها وهي التيمم فتعميم النفي بان يقال لا تجب في شي منها
قول ثالث ومنهم اي من الاصوليين من فصل في هذه المسئلة وليختار صاحب الاحكام وقيل وهو ان القول الثالث
ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسئلة نكر الذكره
المشتراه فانها لما اتفقت الامة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان
متفقان على منع الرد مجانا باطل لرفعه لما اتفق عليه القولان من عدم الرد مجانا وكذلك في مسئلة الجد
مع الاخ فان الفريقين اتفقا على انه يرث جميع المال او بالمقاسمة فقد اتفقا على عدم الحرمان ه
فالقول بالحرمان بانه لا يرث شيا اصلا رافع للاجماع السابق فيكون باطلا وان لم يرفع القول الثالث
لما اتفق عليه القولان بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جايز لانه حينئذ
لا يكون مخالفا للاجماع وذلك كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي البرص والجذام والجنون
في الزوجين والجب والعنة في الزوج والقرن والرتق في الزوجة فانه قيل ينفسخ بجميعها وقيل لا
ينفسخ بشي منها فالقول الثالث بانه ينفسخ بالبعض دون البعض غير رافع للاجماع لانه يوافق في كل
صورة مذهبا وكالتفصيل في الام بان يقال لها ثلث الاصل في احدي المسئلتين وثلث ما يبقي في
الاخرى لا يكون مخالفا للاجماع فانه يوافق في كل صورة مذهبا فالقولان اي القايلون بالتفصيل احتجوا
عليه بان القول الثالث اذا كان رافعا لما اتفق عليه القولان كان مخالفا للاجماع فكان باطلا وغيره
وهذا القول الثالث اذا لم يكن رافعا لما اتفق عليه القولان لم يكن مخالفا للاجماع بالاجماع فكان
جايزا فانه وافق كل احد من القولين من وجه فكان سايغا وهذا كما لو قال بعض الامة في عصر لا يقتل
المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغايب وقال بعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول الثالث
وهو جواز قتل المسلم بالذمي ومنع صحة بيع الغايب او بالعكس وهو القول بصحة بيع الغايب ه
وعدم جواز قتل المسلم بالذمي لا يكون مخالفا للاجماع بالاجماع فكان جايزا فان قيل القول الثالث
رافع للاجماع فانه لا قايل بالتفصيل لان القايلين بالجواز قايلون به مطلقا فالقايل بالتفصيل
قايل بقول لم يقل به احد من الفريقين فيكون خارقا للاجماع قلنا لا نسلم ان القول الثالث
رافع للمجمع عليه قولكم لانه لا قايل بالتفصيل قلنا عدم القول بالتفصيل لا يمنع القول بالتفصيل
والا اي ان لم يكن عدم القول بالتفصيل غير مانع من التفصيل بل كان مانعا منه امتنع اجتهاد
المتاخرين في واقعة لم يسبق فيها قول لاحد وهو خلاف الاجماع وقولكم بان كل فريق قايل
بنفي التفصيل عنه مسلم لان نفي التفصيل ليس بطريق الصريح في كلام الفريقين وهو ه

ظاهر

ظاهر ولا بطريق الاستلزام بان يكون نفيا مستفادا من اطلاق النفي الذي هو قول احدهما ولا من
اطلاق الاثبات الذي هو قول الفريق الاخر والا اي ان لم يكن نفي التفصيل غير مستفاد من
الاطلاقين بل كان مستفادا منهما امتنع التفصيل في مسئلة قتل المسلم بالذمي وبيع الغايب
لان نفي التفصيل مستفاد منهما حينئذ يعني لو كان عدم القول بالتفصيل قولا بنفيه لامتنع
القول بالتفصيل في هاتين الصورتين لكن لا يمتنع التفصيل فيهما بالاتفاق والخصمان يقولان
انه ليس مستفادا من اطلاق النفي والاثبات بل هو مستفاد منهما لا ان الذي اطلق النفي فيهما
سوى بينهما في نفي الفسخ والذي اطلق الاثبات سوى ايضا بينهما في اثبات الفسخ فاتفق الفريقان
على التسوية بينهما في الحكم وهو مستلزم لنفي التفصيل بينهما اذ التسوية والتفصيل متنافيان
وثبوت احدهما مستلزم لنفي الاخر قولكم والا امتنع في مسئلة القتل وبيع الغايب ممنوع للفرق
بينهما لان القتل والبيع امران مختلفان غير مشتركين في شي والثابت فيهما حكمان مختلفان
جواز القتل وصحة البيع عند فريق وعدم جوازه وعدم صحته عند فريق اخر فهما مختلفان
لا تسوية فيهما وفي مسئلة العيوب ليس كذلك لتحقق التسوية فيها لان الكل مشاركة في العيب
فالتسوية متحققة فيها امتناع التفصيل في مسئلة القتل والبيع قوله الجمهور ان كان
الثالث عن غير دليل امتنع او عنه لزم تخطية الامة بالجهل به ولان حصر الاختلاف
في قولين احدهما اجماع معنى على المنع من ثالث لايجاب كل طايفة الاخذ بقولها او قول مخالفها
وتحريم الاخذ بغير ذلك المخالف الاختلاف مسوغ للاجتهاد والثالث صادر عنه ه
ولان الصحابة لو اجمعوا على الاسد لال بدليلين ساغ للتابعي دليل ثالث فكذا
قول ثالث على ان دليل الجواز الوقوع فان الصحابة على قولين في الام وابن سيرين
قايل بثلث الاصل في الزوج والابوين وبثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي
اخر بالعكس ولا نكير وكذلك في انت علي حرام على ستة اقوال احدث مسروق سابعا
ان لا يتعلق به حكم اجيب بان تسويغ الاجتهاد من غيرهم ممنوع والدليل الثالث
موكد والقول مبطل فافترقا والثالث مردود وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه
وللمفصل ان يجيب بانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة ا اي احتج الجمهور على منع جواز
احداث القول الثالث مطلقا بوجهين الاول ان القول الثالث ان كان صادرا
عن غير دليل امتنع اعتباره لان القول في الشرع من غير دليل باطل عنه اي وان كان
صادرا عن دليل فهو ايضا ممتنع لانه يلزم منه تخطية الامة بالجهل به اي بذلك الدليل
وهو محال لما عرفت انهم معصومون عن الخطا ضعف هذا بانه انما يلزم من ذلك نسبة
الامة الى الخطا ان لو كان الحق في المسئلة معينا وليس كذلك واذا كان كل مجتهد مصيبا
فالتخطية ممتنعة اجيب عنه ان صح هذا لزم جواز مخالفة الاجماع مطلقا لتادي هذا
الكلام في مخالفة كل الاجماع وهو فاسد بالاجماع الثاني ان حصر الامة الاختلاف
على قولين اجماع منهم معنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طايفة منهم توجب
الاخذ بقولها او قول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك فاحداث القول الثالث

حرف الاجماع فلا يجوز وضعف هذا ايضا بان الخصم لا يسلم ايجاب كل واحدة من الطايفتين
الاخذ بقولها او بقول مخالفها بتقدير ان لا يكون قد افضى اجتهاد غيرهم الى القول الثالث
واجيب عنه بانه اذا استقر خلافهم على قولين تحقق اجماعهم على وجوب الاخذ باحدهما
وذلك يوجب المنع من احداث القول الثالث مطلقا اشار بقوله المخالف الى حجة المخالف
وهو القايل بجواز احداث قول ثالث مطلقا من ثلاثة اوجه الاول ان اختلاف الامة على قولين
في مسئلة مسوغ للاجتهاد فيها لان الاختلاف فيها دل على كونها اجتهادية فساغ فيها الاجتهاد
والقول الثالث صادر عن الاجتهاد فكان جايزا الثاني ان الصحابة لو اجمعوا في مسئلة على
الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي احداث دليل ثالث فكذا اجاز له احداث قول ثالث
بالقياس عليه بجامع ان احداث القول الثالث احداث دليل ثالث ايضا الثالث
ان احداث القول الثالث واقع والوقوع دليل الجواز فان الصحابة اختلفوا في مسئلة
زوج وابوين او زوجة وابوين على قولين فان ابن عباس قال للام ثلث الاصل بعد فرض
الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقد
احدث بعض التابعين قولا ثالثا فان ابن سيرين قال بان لها ثلث الاصل في زوج
وابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وقال تابعي اخر بالعكس وهو ان لها
ثلث الباقي في الزوج والابوين وثلث الاصل في الزوجة والابوين ولم ينكر عليهما
احد فكان اجماعا على جوازه وكذا الصحابة اختلفوا في قول الرجل لامراته انت علي
حرام على ستة اقوال ثم احدث مسروق وهو تابعي قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بهذا
الكلام حكم اجيب عن الدليل الاول للمخالف بان تسويغ الاجتهاد من غيرهم بعد استقرار
خلافهم ممنوع وقيل مسلم لكنه لا ينفعكم وعن الثاني بان الدليل ليس مثل القول
الثالث فان الدليل الثالث مؤكد لما صار اليه السابقون لا مبطل لقولهم والقول
الثالث مبطل لقولهم لا مؤكد فافترقا فلم يجز الحاق القول الثالث بالدليل الثالث
مع الفارق وعن الثالث ان احداث مسروق وغيره القول الثالث في الصور المذكورة
مردود غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع وقولكم من غير نكير ممنوع ايضا لان عدم نقل
الانكار لا يدل على عدم الانكار في نفسه ثم قال والمفصل بين الرافع وغيره ان يجتنب
عن دليلهم الثالث وهو الاستدلال بالوقوع على الجواز بان ما ذكروه من صورة وقوع
الاحداث فيها انما لم ينكر فيهما احد لانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة وهو الثالث
ليس برافع لما اتفق عليه الفريقان بل موافق لكل واحد منهما من وجه ومثل هذا
جايز عند المفصل فلا يقوم بهذا الزام عليه قوله مسئلة الاكثرون ان اهل
عصر اذا استدلوا بدليل او اولوا تاويلا فلمن بعدهم احداث تاويل اخر ودليل لم
ينص الاولون على ابطاله لنا انه قول على اجتهاد غير مصادم اجماعا فجاز ولانه
لو امتنع لانكر لما وقع ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة
لما تقدم منها ولا نكير قالوا اتباع لغير سبيل المؤمنين قلنا معناه لما اتفقوا عليه

لاما

لا لما لم يتعرضوا له ولا لامتنع الاجتهاد فيما لم يتعرض الاجماع له بنفي واثبات قالوا يامرون بالمعروف
عام واذا امر وابالثاني لم يكن معروفا فكان منكرا قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر
فوجب النهي ولم ينهوا فلم يكن منكرا قالوا ذهبوا عنه فلو كان صوابا لكان ذهابهم عنه خطا قلنا اشتغلوا
عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن خطا مع صحته اذا استدل اهل عصر من الاعصار في مسئلة بدليل
واولوا تاويلا فان نصوا على ابطال تاويل احداث دليل او تاويل اخر لم يجز احداثه لما يلزم من
تخطية الامة فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه اذ لا تخطية فيه وان سكتوا عن
الامرين فقد اختلفوا فيه فذهب الاكثرون من العلماء الى انه يجوز لمن بعدهم احداث تاويل
او قول اخر وذهب الاقلون الى انه لا يجوز لظهر ذلك واشار بقوله لنا الى استدلال الاكثرين
بوجهين الاول انه اي احداث الدليل او التاويل الاخر قول صادر عن اجتهاد غير مصادم اي غير
صادف لاجماع لانه هو الفرض فكان جايزا للمقتضي وعدم المانع وكان هذا كما لو لم يستفد دليل
او تاويل اخر الثاني انه لو امتنع احداث دليل او تاويل اخر لانكره العلماء من السلف والخلف لما وقع
لاعتيادهم الانكار على احداث ما لا يجوز ولكنه لم ينكره احد فان العلماء المتاخرين لم يزالوا يستخرجون
الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير فكان اجماعا واشار بقوله
قالوا الى استدلال المانع من الجواز من ثلاثة اوجه الاول ان احداث دليل او تاويل اخر اتباع
لغير سبيل المؤمنين فان ذلك الدليل او التاويل الحادث ليس هو سبيلهم وهو متوعد عليهم
عليه بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم فلا يجوز احداثه واشار الى الجواب
عنه بقوله قلنا معناه اي معنى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين التوعد على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا
عليه من نفي واثبات لا لما لم يتعرضوا له بنفي واثبات وذلك لان الدليل الثاني والتاويل الثاني
ليس تركا لدليلهم او تاويلهم بل غاية ما صدر دليل او تاويل اخر الى دليلهم او تاويلهم فوجب تاويل الذم اللاحق
على ترك سبيلهم بما ذكرنا فلا يكون دليله او تاويله مخالفا لاجماعهم اذ لو كان متابعتهم فيما لم يتعرضوا له
بعدم التعرض له مراده امتنع اجتهاد المجتهد المتاخر فيما لم يتعرض اهل العصر الاول له بنفي او اثبات
وهو باطل بالاتفاق الوجه الثاني قالوا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
فالمعروف لفظ عام لكونه معرفا بالالف واللام المفيدين للاستغراق فدل على انهم يامرون بكل
معروف فلو كان الدليل او التاويل الاخر معروفا لامروا به ومن حيث لم يامروا به لم يكن معروفا
فكان منكرا اشار الى الجواب بقوله قلنا بانه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يدل على
انهم ينهون عن كل منكر ومنعه اي منع جوازه ابو بكر الصيرفي من الشافعية والشيخ ابو الحسن
الاشعري واحمد بن حنبل والغزالي والجويني وهو امام الحرمين وجماعة من الاصوليين ونقله بعض
المشايخ عن ابي حنيفة وتقدمت الاشارة لهذا وذهب بعض القايلين بالجواز الى انه ليس بحجة
ولهذا جمع المصنف بين كونه جايزا وحجة احترازا عن هذا القول واشار المستفيد القول بقوله
لنا الى دليل المختار عنده وتقريره انه لو لم يكن اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين
حجة لزم تخطية الاخر لا حيا في اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثاني واللازم باطل للادلة
الدالة على عصمة الامة عن الخطا واشار بقوله قالوا الى دليل المانعين من جوازه وتقريره انهم قالوا
قد اجمع اهل العصر الاول عند استقرار خلافهم على القولين بعد استيفاء النظر والاجتهاد

على جواز الاخذ بكل احد من القولين باجتهاد او تقليد وهم معصومون عن الخطا في اجماعهم على ه
ما سبق من الادلة فلو جاز اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين كان الاجماع الثاني مانعا للمجتهد
او المقلد عن المصير الى احدهما بعينه وهو القول الذي انعقد الاجماع الثاني على خلافه فيتعارض
الاجماعان فامتنع الاجماع الثاني بمعارضة الاول اي ان لم يمتنع الاجماع الثاني لزم تخطية اهل الاجماع ه
الاول فيما اجمعوا عليه وهو جواز الاخذ به لاستحالة كون الحق في جواز الاخذ به كما هو موجب الاجماع
الاول وفي تركه معا كما هو موجب الاجماع الثاني لاستحالة كون النقيضين حقا فلا بد وان يكون
احد الامرين خطا ويلزم منه تخطية احد الاجماعين القاطعين وهو محال وظهر ان اجماع اهل العصر
الثاني على احد قولي العصر الاول يقتضي الى امر محال والمقتضي الى المحال محال لكن هذا الامتناع ه
ليس عقليا بل شرعيا للادلة الدالة على امتناع اجماع الامة على الخطا واشار بقوله قلنا الاجماع ممنوع
الى الجواب عن ذلك تقريره انا لا نسلم ان اهل العصر الاول اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من
القولين بل لا يجوز اجماعهم على ذلك لان احد القولين لا بد وان يكون خطا بناء على ان
كل مجتهد ليس بمصيب بل المجتهد يخطي ويصيب لقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله
اجر وان اصاب فله اجران واذا كان احدهما خطا لا يجوز اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما
والا لكان اجماعا بجواز الاخذ بالخطا ولا اجماع على الخطا ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل
واحد من القولين لكن لا نسلم معارضته للاجماع الثاني لجواز ان يكون اجماعهم على جواز الاخذ ه
بكل منهما مشروطا بعدم اجماع لاحق على احدهما فاذا كان وجد اجماع من بعدهم على احدهما زال
ذلك الاجماع لزوال شرطه فلا معارضة بينهما ولئن نسلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم
اجماع لاحق فلا معارضة بينهما وعلى هذا التقدير ايضا لان الاجماع الاول اجماع على جواز الاخذ
باحدهما لا انه مخالف لاجماعهم فلا يكون معارضا له فلا يمتنع سمعا وفيه بحث لان الاجماع الاول
على جواز الاخذ بكل واحد من القولين من غير تعيين والاجماع الثاني على جواز الاخذ باحدهما على
التعيين وهو الذي انعقد الاجماع عليه وحرم الاخذ بالاخر فلا يكون الثاني موافقا لمقتضى ه
الاول بل معارضا له ثم اشار بقوله ثم هو واقع الى المعارضة بان يقال سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على الامتناع لكنه معارض بما يدل على جوازه فان الوقوع دليل على الجواز وقد وقع في قضية
دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عايشة فان الصحابة اختلفوا اولا في موضع دفنه
ثم اتفقوا على دفنه في بيت عايشة وكذا اختلفوا اولا في تعيين الامام ثم اتفقوا على امامة ابي
بكر رضي الله عنه وكذا اختلفوا في قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا عليه وكذا اختلفوا في جواز بيع
ام الولد ثم اجمع التابعون على منع جواز بيعها وكذا اختلفوا في جواز نكاح المتعة فكان ابن عباس
يقول بتحليلها وكان عمر ينهى عنها وقال البغوي ثم حصل الاجماع على حرمتها باتفاق التابعين
فلو لم يكن جايزا لما وقع والا لزم اجماع العصر الثاني على الخطا وهو باطل وفيه بحث لان
الاتفاق في مسئلة الدفن والامامة وقتال مانعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم
واستمرار كل منهم على الجزم بمذهب بل كان ذلك قبل الاستقرار بطريق المشورة كما جرت العادة
في حالة البحث فيما ينبغي ان يعمل به العقلا الخلاف حال وقع النزاع فيه سلمنا ان الاتفاق في تلك
الصور كان بعد استقرار الخلاف لكن ذلك غير محل النزاع فان المسئلة التي ذكرها بعد هذه

المسئلة في بيان ذلك فان ذلك الاتفاق هو من اهل العصر الاول بعد اختلافهم فالاتفاق
من المختلفين باعيانهم ومن شرط انقراض العصر لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعوا عليه
واما المسئلة التي نحن فيها فهي في اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول والصور
المذكورة لم تدل على وقوعه ويمكن ان يقال سلمنا ان اتفاق الصحابة في الصور المذكورة بعد
اختلافهم ليس على صورة النزاع لكنه يفيد المطلوب لانه اذا ثبت جواز اجماعهم بعد اختلافهم
جاز اجماع من بعدهم مع اختلاف الصحابة لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة
ولئن سلمنا المغايرة وعدم ثبوت الوقوع بتلك الصور لكنه ثابت بصورة بيع ام الولد
وتحريم المتعة لسلامتهما عن كل ما ذكر قوله مسئلة اتفاق عصر بعد اختلافهم اجماع وحجة
وبعد استقرار الخلاف من شرط انقراض العصر قطع بالجواز ومن لم يشترط بين مجوز ومانع ه
وهذه اظهر من التي قبلها لانه لا قول لغيرهم على خلافه ه اذا اختلف اهل عصر من الاعصار
سوا كان عصر الصحابة او غيرهم في مسئلة على قولين فاما ان يستقر خلافهم او لا يستقر فان
لم يستقر خلافهم فاتفاقهم على احدهما بعد اختلافهم اجماع وحجة خلافا لشرذمة قليلة لانه
اتفاق كل الامة من غير مخالف اما اتفاقهم بعد استقرار الخلاف هل يجوز على احدهما بحيث
يمنع المصير الى الاخر ام لا اختلفوا فيه فمن شرط انقراض العصر لانعقاد الاجماع قطع بجواز
هذا الاجماع وبطلان ما قبله لعدم ما يمنع من الجواز فان الاول لم ينعقد اجماعا على شي فلا
يكون اجماعهم الباطن مخالفا للاجماع ومن لم يشترط انقراض العصر لانعقاده فقد اختلفوا
فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف الاجتهاد والقياس لا الدليل
القاطع ومنهم من منعه مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد الاقوال وهذه المسئلة كالتي
قبلها دليلا وسوالا وجوابا فعليك بنقل كما قيل ثم الى ههنا الى ان الاتفاق في هذه المسئلة
اظهر في كونه حجة من المسئلة التي قبلها لان الذين اختلفوا فيها هم الذين اتفقوا عليها
ليس لغيرهم فيها قول على خلاف ما اتفقوا عليه فكان المجمعون عليها كل الامة بخلاف المسئلة الاولى
فان لغير المجمعين فيها خلاف على ما اتفقوا عليه فكانوا بعض الامة فمن اعتبر قول الميت
لا ينعقد الاجماع عنده قوله مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد جايز وواقع كقول عبيدة
السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار
بالصبح وتحريم الاخت في عدة الاخت وهذا ظني يوجب العمل ويتقدم على القياس لكونه يقتضي
الاصل وانكره بعض فقهائنا والغزالي لنا ان نقل الخبر الظني موجب للعمل قطعا فنقل
القطعي اولى قالوا فيه اثبات اصل بالظاهر والاصل لا يثبت به وجوابه المنع ه اختلفوا في انه
هل يجوز ثبوت الاجماع بخبر الواحد ام لا فذهب الجمهور الى انه جايز وواقع كقول عبيدة
السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم على الاربع
قبل الظهر وعلى الاسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وهذا اي هذا الاجماع
الثابت بخبر الواحد ظني يوجب العمل دون العلم ويتقدم على القياس لانه وان كان ظنيا
باعتبار انه لم ينقل بالتواتر لكنه لا ينتفي الاصل لان الاجماع حجة قطعية في اصله بخلاف
القياس فانه ظني في اصله لان مبناه على الاجتهاد بالراي المحتمل للخطا فكان الاجماع

مسئلة

واجماعا على القياس فيقدم عليه كالخبر المنقول عن النبي عليه السلام بطريق الاحاد موجب للعمل ومقدم
على القياس لكونه يقتضي الاصل وانكره اي انكر ثبوت الاجماع بخبر الواحد وكونه موجبا للعمل بعض
فقهائنا والغزالي واحتج المصنف على المختار بقوله لنا ان نقل الخبر الظني وهو الخبر المنقول عن النبي
عليه السلام بطريق الاحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي وهو الاجماع المنقول بطريق الاحاد اولى
ان احتماله في مخالفة المظنون نفاذا اثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى وفيه بحث لان الخبر
ايضا قطعي بحسب الاصل لكونه مسموعا الى المعصوم وانما الظن واقع في النقل فلا يصح قوله ان نقل الظني
موجب للعمل فنقل القطعي اولى واشار الى دليل المنكرين بقوله قالوا فيه اي في اثبات وجوب العمل بالاجماع
المنقول بخبر الواحد وجعله حجة اثبات اصل عظيم من اصول الفقه بظاهر اي بدليل ظني فان
الدليل المذكور وهو القياس على خبر الواحد ظاهر وليس بقطعي والاصول لا تثبت به اي بالظاهر
لان الاصل حجة قطعية اعتقاديه يتوصل به الى اثبات الاحكام العملية والقاعدة العلمية
لا يمكن اثباتها بالظاهر الذي لا يفيد العلم واجاب عنه بالمنع اي لا نسلم ان القياس الذي احتج
به ظني بل هو قطعي لانه قياس بالطريق لانه قياس بالطريق الاولى وهو دلالة النص معنى فيكون
اثباته وكونه حجة به اثباتا بقطعي ولا ظني فلا يكون اثباتا للاصل بمجرد الظاهر **قوله**
مسئلة جاحد حكم الاجماع القطعي كافر قال فخر الاسلام واما اجماع التابعين فهو كالخبر المشهور
والاجماع المسبوق بالخلاف كخبر الواحد الصحيح والنسخ جائز في جميع ذلك بمثله والمختار في الاحكام
ان كان كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة ونحوهما مما يدخل في مفهوم الاسلام كفر والا فلا
الاجماع اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان ظنيا فلا خلاف في ان جاحده ليس بكافر وان كان
قطعيا فاختلفوا في تكفير جاحده على ثلاثة اقوال احدها ان جاحده كافر مطلقا لان انكاره
يتضمن انكار سند قاطع وهو يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام الموجب للكفر وذلك
كاجماع الصحابة بتصريح القول او الفعل المنقول بالتواتر وثانيها انه ليس بكافر مطلقا لان
ادلة الاجماع ليس بقطعي فلا يفيد العلم فانكاره لا يوجب الكفر وثالثها التفصيل وهو المختار
في كتاب الاحكام وهو ان الحكم الثابت بالاجماع ان كان كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد
التوحيد والرسالة ونحوها مما يدخل في مفهوم الاسلام بخصوصه فجحوده كفر لان جاحد الاسلام
كفر لان جاحد الاسلام كافر خارج عنه والا اي لم يكن مما يدخل في مفهوم الاسلام كالحكم بحل البيع
وصحة الاجارة وتحريم نكاح المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف بعرفة وبورثة
الجدة السدس فجحوده ليس بكفر وفرق فخر الاسلام الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة كاية
من كتاب الله والخبر المتواتر ولم يذكره المصنف لانه داخل في الاجماع الذي ذكر ان جاحده كافر
واما اجماع التابعين فهو كالخبر المشهور فيضلل جاحده ولا يكفر والاجماع المسبوق بالخلاف
بان كانت المسئلة مختلفا فيها في عصر على قولين ثم اجمع من بعدهم على احدهما فهو كالخبر الواحد
الصحيح يجب العمل به ويقدم على القياس والمصنف خصص اجماع التابعين بكونه كالخبر المشهور
وكلام فخر الاسلام اعم منه حيث قال واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث وانما خصص
لعدم الفارق بين اجماع التابعين واجماع من بعدهم فيكون حكمه حكمه ثم اختار فخر الاسلام
ان النسخ جائز في جميع ذلك اي في جميع انواع الاجماع بمثله في المرتبة او اعلى منه فيجوز نسخ القطعي

مثله

بمثله دون الظني ويجوز نسخ الظني بمثله وبالقطعي فيجوز نسخ اجماع الصحابة باجماعهم فان اجمعوا على حكم
ثم اجمعوا بعد مدة على خلاف ما اجمعوا عليه اولا فيصير اجماعهم الاول منسوخا باجماعهم الثاني لانه
مثله ولا يجوز نسخ اجماعهم باجماع من بعدهم لانه دونه فلا يجوز لمن بعدهم ان يجمعوا على خلاف ما اجمع
عليه الصحابة ويجوز نسخ اجماع التابعين باجماعهم وباجماع من بعدهم ايضا لان اجماع من بعدهم
مثل اجماعهم وهذا لانه لا يمتنع انتهاء مدة الحكم وزمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بانقطاع زمان
الوحي لموت النبي عليه السلام لامتناع نسخ الوحي بغيره لكن زمان نسخ ما يثبت بالاجماع لم ينته
بانقطاع زمان الوحي لبقاء زمان انعقاد الاجماع بعد موته عليه السلام فيجوز انعقاد الاجماع على
خلاف ما انعقد عليه الاجماع السابق فيظهر به مدة انتهاء الاول وفخر الاسلام في جواز نسخ الاجماع
بمثله خالف الجمهور **قوله** مسئلة لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف صحته عليه كوجود الباري وصحة
الرسالة ودلالة المعجزة للزوم الدور وما لا يتوقف وهو ديني فالاجماع فيه حجة اتفاقا عقليا كان
كالرؤية لا في جهة ونفي الشريك او شرعيا كوجوب العبادات وما هو دنيوي كتدبير الجيوش وترتيب
امر الرعية فللقاضي فيه قولان والمختار انه حجة لازمة لشمول ادلة الاجماع لما فرغ من تعريف الاجماع
وكونه حجة وبيان اقسامه وما فيه الخلاف شرع في بيان المحل الذي يكون الاجماع فيه حجة ويصح التمسك
به والمحل الذي لا يكون فيه حجة فالمحتج عليه بالاجماع اما ان يتوقف صحة الاجماع عليه او لا فان كان الاول
فاشار اليه بقوله لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف صحته اي صحة الاجماع وكونه حجة عليه كوجود الباري
تعالى وصحة رسالة سيدنا محمد عليه السلام ودلالة المعجزة على صدقه لان صحة الاجماع متوقفة على
هذه الامور لان كون الاجماع حجة متوقفة على هذه الامور لان كون الاجماع حجة تتوقف على صحة
النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري المرسل وعلى
كون الرسول صادقا في التبليغ لان الكتاب كلام الله فلا يثبت بدون ثبوت المتكلم وصدق
المبلغ وكذا السنة متوقفة عليه وعلى دلالة المعجزة على صدقه فلو اثبتنا وجود الباري وصحة
الرسالة ودلالة المعجزة بالاجماع يلزم الدور المحال وان كان الثاني وهو ما لا يتوقف صحة الاجماع
عليه فلا يخلو اما ان يكون من الامور الدينية او الدنيوية فان كان من الامور الدينية فالاجماع فيه
صحيح وحجة يمتنع عن مخالفته باتفاق القائلين بكون الاجماع حجة سواء كان ذلك الامر الديني
المجمع عليه عقليا كرؤية الباري تعالى لا في جهة ونفي الشريك عنه تعالى او شرعيا كوجوب العبادات
كالصلوات الخمس والزكاة وصوم رمضان والحج ونحوها وان كان من الامور الدنيوية كتدبير الجيوش
وترتيب امور الرعية ومصالح الحروب فقد اختلف فيه العلماء وللقاضي عبد الجبار فيه قولان
احدهما انه حجة لا يجوز مخالفته وثانيهما انه ليس بحجة ويجوز مخالفته وتابعه على كل واحد من
قوليه جماعة من العلماء والمختار انه حجة لازمة تجب متابعته ولا يجوز مخالفته لان الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة شاملة لكون جميع ما اجمعوا عليه حجة لازمة من غير تخصيص بالامور الدينية
او الدنيوية فلا يجوز تخصيصها بشيء لعدم المخصص **قوله** وتشترك هذه الاصول الثلثة في السنة
والمتن ثم النوع **الاول** السند وهو الاخبار عن طريق المتن وفيه فصول **فصل** في حقيقة الخبر
واقسامه يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كاخبرتني عيناك وخبرنا
الغراب ولم يستود الدليل عندي من يدخبران الماء فيه تكذب وبالحقيقة على الصيغة والمعنى

دات

السنة

في حقيقة الخبر

النفسي لكنه بالصيغة لغة اشبه للتبادر عند الاطلاق ه لما فرغ من المباحث المختصة بكل واحد
من الادلة الثلثة التي هي الكتاب والسنة والاجماع شرع في المباحث المشتركة بينها فذكر ان هذه الاصول
الثلثة تشترك في نوعين احدهما السند وثانيهما المتن وقدم الكلام في السند لانه وسيلة الى
المتن وطريق الشيء متقدم عليه طبعا فقدم وضعا فقال فالنوع الاول السند وثانيهما المتن
وعرفه بانه الاخبار عن طريق المتن فهو ماخوذ امام السند وهو ما ارتفع وعلا من سفح الجبل
لان المسند يرفعه الى قايله او من قولهم فلان سند اي معتمد فسمي الاخبار عن طريق الحديث سندا
لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه والسند ينقسم الى المتواتر والمشهور والاحاد وهذا
التقسيم انما ياتي في سند السنة والاجماع واما سند الكتاب فمنحصر في التواتر كما عرف في
تعريفه ولما كان السند هو الاخبار عن طريق المتن احتيج في معرفة اقسامه الى معرفة الخبر ه
فلذلك تعرض لتعريف الخبر وبيان اقسامه فقال وفيه اي في النوع الاول فصول اي ثلثة
فصول فصل وهو الاول من الفصول الثلثة في حقيقة الخبر واقسامه ثم قال يطلق اي لفظ الخبر
يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلايل المعنوية كما في قولهم اخبرتني عيناك بكذا واخبرنا
الغراب بكذا ومنه قول الشاعر هي المشاهد والاثار والطلل مخبرات بان القوم قد رحلوا ومنه
قوله تخبرني العينان ما القلب كاتمه وقول اخر غراب البين مخبر بالفراق ومنه قول الشاعر وكم
لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب والمانوية طايفة يعتقدون ان الشر من الظلمة
وسموه باهرمن والخير من النور وسموه بيزدان والمراد باليد النعمة والمعنى ان لسواد الليل عندي
نعما كثيرة تخبر تلك النعم ان المانوية تكذب في نسبة الشر الى الظلمة وسلب الخير عنها وهذا
لان النور يفضحني في زيارة المحبوب ويسلط الرقيب علي والظلمة تسترني عن اعين الاغيار ه
وتسلمني عن شر مراقبة الرقيب وهو خير عظيم بالنسبة الى مقاصدي فقد صدر من الظلمة
مثل هذا الخير العظيم فلا يسلب الخير عنها ويطلق الخبر بالحقيقة على الصيغة المخصوصة
زيادة مثل زيد قايم وعمرو قاعد وعلى المعنى النفسي وهو المعنى القايم بالنفس المعبر عنه
بالصيغة لكنه بالصيغة اشبه في اللغة واقرب الى العرف لتبادرها الى الفهم عند الاطلاق
لفظ الخبر دون المعنى القايم بالنفس والتبادر الى الفهم من غير قرينة علامة الحقيقة فيكون
مجازا في المعنى القايم بالنفس والتبادر الى الفهم من غير قرينة علامة فيكون مجازا في المعنى القايم
ترجيحا للمجاز على الاشتراك عند تردد اللفظ بينهما وقيل مشترك بينهما وقد عرف تحقيقه ه
في الكلام اللساني والنفسي في موضعه قوله ثم قيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل احد
يعلم وجوده وان الشيء لا يكون موجودا معدوما معا ومطلق الخبر جزء منه والعلم بالخاص علم
به لتوقف العلم بالكل على العلم بجزءه ولان كلا يجد تفرقة بين الخبر وغيره وهي مستلزمة ه
لسبق تصوره ويقال الاستدلال دليل عدم الضرورة فان الضروري لا يقبله واجاب بان
كون العلم نظريا وضروريا قابل له كما يستدل على ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري
بان تصور طرفيه كاف في الحكم بالنسبة بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة فانه مناف
للضرورة ورد بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص بصورة او تقدم تصوره لعدم استلزام
العلم الضروري بالثبوت العلم بالتصور لكن التصور غير الثبوت واذا انتفى التصور الخاص

اذ

غير ثبوته

ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر منه ويقال ايضا لو كان المطلق جزءا لزم انحصار الاعم
في الاخص فانه قد قيل مشترك بين جزئياته فكان جزءا جاب ليس معنى الشركة الوجود
في الانواع او الاشخاص بل موافقة حد الطبيعة التي عرضت لها انها كلية لحدها بحسها من
الطبايع الخاصة وعلى الثاني بانه لا يلزم من التفرقة بين امرين ضرورة تصورهما ه
ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا وهو ممنوع وايضا فان حقايق انواع اللفظ
مبنية على الوضع الذي لا يمتنع تبدله فلم تكن ضرورية ثم اختلفوا في تحديد الخبر
فقال فرقة لا يحد وقال فرقة اخرى بانه يحد ثم القايلون بانه لا يحد اختلفوا في
سبب المنع عن تحديده فقيل لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لكونه ضروريا ثم
من هؤلاء من استغنى بكونه ضروريا عن اقامة الدليل على ذلك فان الضروري مما ه
يشترك العقلاء فيه فاقامة الدليل عليه تحصيل للحاصل ومنهم من سلك في ذلك
اقامة الدليل على كونه ضروريا وهو الامام فخر الدين الرازي فانه قال في المحصول
والحق عندنا انه يجوز ماهية الخبر عن الحد والرسم لانه ضروري لدليلين وهما الوجهان
اللذان ذكرهما المصنف الاول ان كل احد يعلم وجوده اي يعلم انه موجود وليس بمعدوم
بالضرورة ويعلم ايضا بالضرورة ان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ه
وكل واحد من هذين الخبرين خبر خاص معلوم لقايله بالضرورة ومطلق الخبر جزء من الخبر
الخاص اذ المطلق جزء من المقيد والعلم بالخبر الخاص موقوف على العلم بمطلق الخبر لتوقف
العلم بالكل على العلم بالجزء فاذا كان الخبر الخاص المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو
جزؤه اولى ان يكون ضروريا وكسبيا وهو محال الثاني ان كل احد يجد بالضرورة ه
التفرقة بين الخبر وغيره من الطلب باقسامه كالامر والنهي والاستفهام والنداء وغيرها ه
ولذلك يورد كل واحد في موضعه ويجيب عن كل بما يستحقه ووجدان التفرقة بين الخبر
وغيره مستلزم لسبق تصورهما اذ التفرقة بينهما بدون تصورهما محال فيكون تصور
الخبر ضروريا اذ السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا واشار بقوله يقال
الاستدلال دليل عدم الضرورة الى سؤال اورده صاحب الاحكام على الدليل
الاول الذي ذكره في المحصول وهو ان يقال ان الاستدلال المذكور على كون مطلق
الخبر ضروريا دليل على عدم كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يفتقر العلم به
الى نظر واستدلال يتوصل به اليه فالضروري لا يقبل الاستدلال واما ما يفتقر
الى الاستدلال ويقبله فانه نظري لا ضروري واشار بقوله يجاب الى الجواب
عنه وهو ان يقال بان كون العلم بالشيء موصوفا بكونه نظريا او ضروريا كيفية
لحصوله وهو قابل للاستدلال عليه والذي لا يقبل الاستدلال هو نفس حصول
العلم به فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما والاستدلال
المذكور على كون العلم بالخبر ضروريا على الاستدلال وقبوله له لا يستلزم توقف
حصول العلم به عليه وقبوله له فانه يجوز ان يكون العلم بالشيء ضروريا بان يكون حاصلا
له بالضرورة فيكون مستغنيا عن الاستدلال ويكون العلم بكونه موصوفا بانه

ضروري محتاجا الى الاستدلال كما في قولنا بان الكل اعظم من الجزء فان العلم به ضروري
اي حاصل بالضرورة مع انه يمكن ان يستدل على كون هذا العلم ضروريا اي موصوفا بكونه
ضروريا بان يقال ان تصور طرفيه كاف في الجزم بالنسبة فيكون ضروريا بخلاف
الاستدلال على حصوله ضرورة فانه ينافي كونه ضروريا لان العلم الضروري هو
ما لا يحتاج حصوله الى استدلال فلو احتاج الى الاستدلال في حصوله لما كان ضروريا
بل كسبيا قيل الحق ان الجزء اذا كان ضروريا يكون وصف الضروري لازما بينا له
بحيث اذا تصور مع الملزوم يحصل الجزم بالنسبة بينهما بلا واسطة فلا يستدل عليه
لكنه قد يحتاج الى التنبيه فما يذكر على صورة الدليل يكون تنبيها على ثبوت هذا الوصف
له لا استدلالا لا لحصول العلم به واعترض صاحب الاحكام عليه بان هذا باطل لانه
لو كان كذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم نظري لان ما من علم من العلوم النظرية
يستدل عليه بدليل الا ويمكن ان يقال هو ضروري وانما ذكر الدليل على سبيل التنبيه
دون الاستدلال عليه وذلك محال واجيب عنه بانا لا نسلم امكان دعوى الضرورة
في كل علم وانما يلزم ذلك لو امكن في كل علم اقامة صورة دليل منتج لكونه ضروريا كما اقيم
في مثل هذا العلم صورة دليل يفيد كونه ضروريا واشار بقوله ورد بانه لا يلزم من حصول
العلم بالجزء الخاص تصوره الى رد الدليل الاول من الدليلين على كون العلم بمطلق الجزء ضروريا
بانه ان اريد بكون الجزء الخاص وهو العلم بوجوده ضروريا ان تصور حقيقته ضروري فهو
ممنوع وان اريد به ان حصوله ضروري فمسلم ولكن لا ينفعهم ذلك لانه لا يلزم من حصول
العلم بالجزء الخاص بهذا المعنى تصور الجزء الخاص او تقدم تصوره لان العلم الضروري
بالجزء الخاص هو العلم الضروري بثبوت النسبة والعلم الضروري بثبوت النسبة
غير مستلزم للعلم بالتصور لحقيقته لكون التصور غير الثبوت وغير لازم للثبوت فيجوز
انفكاك تصور الجزء الخاص عن ثبوته فلم يلزم تصور مطلق الجزء منه اي من العلم بثبوت
الجزء الخاص فلا يلزم من كون العلم بالجزء الخاص ضروريا كون مطلق الجزء متصورا بالضرورة
فان قيل قولكم لا يلزم من حصول العلم بالجزء الخاص تصوره او تقدم تصوره ليس
بصحيح اذ العلم بان هذا التصديق حاصل عندي حكم عليه والحكم على الشيء يستدعي تصوره
فالعلم بثبوت هذا التصديق مستلزم لتصوره قيل سلمنا انه يستلزم تصوره لكن
بوجه ما فانه كاف للحكم عليه لا لتصوره بحقيقته الذي هو المطلوب وقوله
ويقال ايضا اشارة الى رد اخر للدليل المذكور وهو ان يقال سلمنا ان الجزء الخاص
الخاص ضروري لكن لا نسلم انه يلزم من كونه ضروريا كون مطلق الجزء ضروريا قولكم لانه
المطلق جزء للمقيد فيكون اولى بكونه ضروريا قلنا لا نسلم ان الجزء المطلق جزء للخبر
الخاص بل لا يجوز كونه جزءا له لانه لو كان جزءا له يلزم انحصار الاعم في الاخص لان
الجزء المطلق اعم من الجزء الخاص فلو كان جزءا له لكان موجودا معه بوجوده فلم يمكن
وجوده في غيره وكان منحصرا فيه وهو محال لانه حينئذ لا يكون الاعم اعم ولا الاخص
اخص وفيه بحث لانا لا نسلم انحصاره في الاخص وانما يلزم هذا لو كان عمومه وجوده

في جزئياته مع وجوده مع وجوده وليس كذلك فان عمومه باعتبار طبيعته يعني ان العموم
عارض لها من حيث هي في العقل لا لها مع الوجود ومعنى وجوده في جزئياته تعدد
وجوداته بتعدد وجودات جزئياته لثبوته في ضمنها وكونه جزءا للخاص وصيرورته
موجودا بوجوده لا يمنع كونه عاما من حيث هو ثم اشار الى معارضة الدليل
الذي ذكره على انه ليس بجزء للخاص بقوله فان قيل اذا كان مطلق الجزء اعم
لابد وان يكون مشتركا فيه بين جزئياته التي تحته وهي الاخبار الخاصة اذ لا معنى
لكونه اعم الا كونه مشتركا بينها فكان جزءا لها اذ لا معنى لاشتراكه بينها الا
كونه جزءا لها موجودا في حقايقها واشار الى الجواب عنه بقوله ويجاب وتقريره
انا لا نسلم انه اذا كان مشتركا بينها كان جزءا لها ولا نسلم ان معنى اشتراك الاعم
وجوده انه موجود في الانواع والاشخاص التي تحته وانه جزؤها بل معنى اشتراكه
ان حد طبيعته التي تعرض لها انها كلية في الذهن يوافق حد ما تحتها من الطبايع الخاصة
والاشتراك بهذا المعنى لا يوجب كونه جزءا ثم اشار بقوله وعلى الثاني الى
الاعتراض على الدليل الثاني من الدليلين المذكورين بثلاثة اوجه الاول وهو
نقض تفصيلي وهو منع الملازمة وتقريره انا لا نسلم انه يلزم من كون التفرقة المذكورة
ضرورية كون تصور مطلق الخبر ضروريا وانما يلزم ذلك لو كانت التفرقة بين الشيئين
موقوفة على تصورهما بحقيقتهما وهو ممنوع فانه لا يلزم من العلم الضروري بالتفرقة
تصورهما ضرورة اذ يكفي في التفرقة تصورهما بوجه ما لا بحقيقته الذي هو المطلوب
الثاني نقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم بعينه لزم ان يكون الامر ضروريا لعين ما
ذكرتم من التفرقة المذكورة فيكون الامر مستغنيا عن التعريف وليس الامر كذلك
باتفاق الخصم بان الامر محدود وما يكون محدودا لا يكون ضروريا وهذا لازم للمدعي
لكون الخبر ضروريا وهو الامام عرف الامر في المحصول بانه طلب الفعل بالقول على
سبيل الاستعلاء وهو تناقض بين الثالث معارضة تقريرها ان حقيقة الامر
من حقايق انواع اللفظ فانها منقسمة الى امر ونهي وخبر وهي مبنية على الوضع وتابعة
للاصطلاح الذي لا يمنع تبدله فان العرب لو وضعوا لفظ الامر على مفهوم الخبر و
بالعكس واطلقوا عليه لم يكن ممتنعا وما يكون قابلا للتبدل والاختلاف باختلاف
الوضع والاصطلاح لا يمكن كونه ضروريا اذ لا مجال للعقل في درك الامور
المصطلحة الا بالتوقيف من الواضع والمصطلح فلا سبيل فيه الى دعوى كونه
ضروريا **قوله** وحد القاضي والمعتزلة في اخرين بانه الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب ونقض بمثل محمد ومسيلمة صادقان وبقول الكاذب دائما
كل اخباري كاذب فان صدق كذب هذا وان كذب صدق في الكل فيتناقض
ويلزم الدور لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده وبانهما متقابلان

فلا يجتمعان والملازم اما امتناع الخبر او وجوده مع عدم صدق الحد وكلاهما محال
واجيب بانهما خبران في المعنى وانما يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر
ورد بانه وان كان في معنى خبرين لافادته حكما بتخصيص لكن لا يمتنع وصفه بهما
كما لا يمتنع في اشخاص في قولك كل موجود ممكن حادث. واجيب بانه كذب لانه
اضاف الخبر اليهما معا وهو لاحدهما وهذا حق ولكن لم يدخله الصدق وقوله
كل اخباري ان طابق فصدق والا فكذب ولا خلو عنهما والدور لا جواب عنه
واجيب بان المحدود جنس الخبر وهما مجتمعان فيه كالسواد والبياض في جنس اللون
ورد بان اللازم صدق الحد على الاحاد الشخصية والا لزم وجود الماهية بدون
حدها والحق ان الواو ان افادت الجمع لكن المراد التردد بين القسمين تجوزا لكن يجب
خلو الحد عن مثله. لما فرغ من بيان مذهب القائلين بكون الخبر ضروريا مستغنيا عن
التعريف شرع في بيان مذهب القائلين بانه مكتسب محتاج الى الحد وقد ذكروا له
تعريفات كثيرة والمعول عليه خمس منها التعريف الاول اشار اليه بقوله وحد القاضي
عبد الجبار ومشايخ المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي علي الجبائي وابنه في اخرين من
الاصوليين من غيرهم بانه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب فالكلام كالجنس يتناول
الخبر وغيره والباقي كالفصل احترز به عن الانشاء كالامر والنهي وغيرهما واعترض
على هذا الحد ونقض بوجوه الاول ان قول القائل محمد ومسيلمة صادقان في دعوى
النبوة فانه خبر ولا يدخله الصدق اذ لو كان صادقا لزم كون مسيلمة صادقا وهو كاذب
ولا يدخله الكذب اذ لو كان كاذبا لزم منه كون محمد عليه السلام كاذبا وهو صادق
فلا يكون الحد منعكسا. الثاني ان قول الكاذب دائما في جميع اخباره في جميع عمره
كل اخباري كاذب فان قوله كل اخباري كاذب خبر ولا يدخله الصدق والكذب
اما انه لا يدخله الصدق فلانه ان صدق في هذا الخبر كان جميع اخباره كذبا ومن
جملة اخباره هذا الخبر فكان هذا ايضا كذبا والفرض انه صدق فيه فيلزم كذبه
على تقدير صدقه وهو تناقض واما انه لا يدخله الكذب فلانه لو كذب في هذا
الخبر كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا اذ الفرض انه كاذب في جميع اخباره فكان
قوله كل اخباري كاذب صادقا فيلزم صدقه على تقدير كذبه وهو تناقض ايضا
فيلزم عدم الانعكاس ايضا. الثالث انه اخذ في هذا الحد الصدق والكذب
وهما نوعان تحت جنس الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب ضده
وهو الخبر الغير المطابق للواقع فيتوقف معرفتهما على معرفة الخبر لان تعريف النوع
انما يكون بالجنس والفصل ومعرفتهما متقدمة على معرفة النوع ضرورة تقدم
المعرف على المعرف فلو عرف الخبر وهو الجنس بنوعيهما وهو الصدق والكذب
لتوقف معرفته على معرفتهما وقد ذكرنا ان معرفتهما متوقفة على معرفة

الخبر فيلزم الدور وهو محال الرابع ان الصدق والكذب متقابلان متناقضان
فلا يتصور اجتماعهما في خبر واحد وقد اعتبر في الحد المذكور اجتماعهما لان الواو لمطلق
الجمع ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا عند اعتبار صدق الحد عليه عند
فرض عدم توقف الخبر وجوب اجتماعهما فيه وهو محال لان الخبر امر متحقق بالاتفاق
والمستلزم للمحال محال فالحد الذي استلزمه هذا محال واما وجود الخبر مع عدم صدق
هذا الحد عليه عند فرض عدم توقف الخبر على اجتماعهما فيه فيكون المحدود وهو
الخبر متحققا مع عدم صدق الحد فيلزم عدم الانعكاس والحد الذي لا يكون منعكسا
باطل الخامس ان هذا الحد منقوض بخبر الله تعالى فانه خبر لا يدخله الكذب اصلا
فلا يكون منعكسا. واجيب عن النقض الاول والمجيب ابو هاشم بان قول القائل
محمد ومسيلمة صادقان خبران معنى وان كان خبرا واحدا صورة لان معناه محمد
صادق ومسيلمة صادق والخبران لا يوصفان بالصدق والكذب وانما يوصف بهما
الخبر الواحد من حيث هو خبر يعني اذا كانا خبرين لا يضر عدم دخول الصدق والكذب
فيه بالتعريف فان الواجب من التعريف المذكور ان كل ما كان خبرا واحدا كان
موصوفا بهما من حيث انه خبر اذ التعريف لحقيقة الخبر وذلك يقتضي صدقه
على كل فرد لا على مجموع فردين فانه من حيث هو مجموع خبرين ليس من افراد الخبر فعدم
صدق التعريف عليه لا يخل بصحته. ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين
لاجل افادته حكما واحدا بتخصيص لكن لا يمتنع بواسطته وصفه اي وصف الخبر بهما
اي بالصدق والكذب لانه وان كان من حيث المعنى مشتملا على الحكم على شخصين
لكنه خبر واحد مشتمل على حكم واحد ظاهرا ولا يمتنع كونه واحدا بواسطة اشتماله
على الحكم على شخصين كما لا يمتنع بواسطة افادته الحكم الواحد في اشخاص كثيرة كما في
قولك كل موجود ممكن حادث فانه يفيد الحكم بالحدوث على اشخاص كثيرة ومع
هذا خبر واحد داخل في افراد الخبر. وفرق بينهما بان تعدد المخبر عنه والمخبر به
صريح في قول القائل محمد ومسيلمة صادقان فاقتضى كونه خبرين وليس كذلك في
كل موجود ممكن حادث لاتحادهما فيه ظاهرا فلا يلزم من كونه خبرا واحدا كون
الاول كذلك. واجيب عن هذا النقض بجواب اخر والمجيب به ابو عبد الله
البصري بانه اي بان هذا الخبر كذب لانه اضاف القائل فيه الخبر وهو الصدق
في قوله صادقان اليهما اي الى محمد ومسيلمة معا وهو اي الصدق لاحدهما
وهو محمد عليه السلام فيكون كذبا لانه اضاف امر الشيئين مع عدم ثبوته
لهما فلا يكون مطابقا للواقع وهو كذب فلا نسلم انه لا يدخله الصدق
والكذب بل الكذب داخل فيه. وقال المصنف هذا الجواب حق ولكن لم
يدخله الصدق فيختل الحد من هذا الوجه ولا يندفع النقض بهذا الجواب

بالكلية لامتناع الحد دخولهما فيه. واجيب عن النقض الثاني وهو قول الكاذب كل اخباري كاذب بانا لا نسلم انه لا يدخله شيء من الصدق والكذب بل احدهما داخل فيه ولا يمكن خلوه عنهما لان مراد القائل بهذا الخبر ما عداه اذ الاخبار اما ان يكون عن امر سابق او مستقبل وليس هذا الخبر من احدهما فلا بد حل في اخباره التي اخبر عنها بانها كاذبة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان كان مطابقا كان صدقا وما عداه من اخباره كذبا وان كان غير مطابق كان كذبا وكان شيء من اخباره مما عداه صدقا فلا يخلو عنهما فلم يرتفع عنه الصدق والكذب

قال المصنف والاعتراض الثالث وهو النقض بلزوم الدور وارد ولا جواب عنه وقد اجيب عنه من وجوه الاول اجاب عنه القاضي عبد الجبار بان الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكر في تعريفه لم يقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر لا يكون دورا. قال صاحب الاحكام هذا غير صحيح لانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره فانما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتميزهما بالخبر توقف كل منهما في تمييزه عن غيره على الاخر وهو عين الدور. ثم قال صاحب الاحكام ولي لو قيل ان الصدق والكذب وان دخلا في حد الخبر ومميزاه عن غيره لكن لا نسلم انهما يفتقران في معرفتهما الى معرفة الخبر بل هما معلومان لنا بالضرورة فلا يلزم من دخولهما في التعريف دور لكان اولى وفيه بحث لان جعل الصدق والكذب ضروريين ماخوذين في تعريف الخبر ليس باولى من العكس وهو جعل الخبر ضروريا ماخوذا في تعريفهما اذ ليس علمنا باحدهما اوضح من العلم بالباقي منهما. الثاني اجاب بعضهم عن لزوم الدور بانه انما يلزم الدور اذا عرفنا الخبر المصطلح بالصدق والكذب المصطلحين ثم عرفناهما بالخبر المصطلح اما لو عرفنا الخبر المصطلح بالصدق والكذب اللغويين او المصطلحين ثم عرفنا الصدق والكذب المصطلحين بالخبر اللغوي فلا دور وههنا الخبر الذي قصدوا تعريفه انما هو الخبر الاصطلاحي والصدق والكذب الواقعان في التعريف هما اللغويان فلا دور. وهذا الجواب ضعيف لانه انما يتم هذا اذا كان لكل واحد من الصدق والكذب مفهومان متغايران احدهما اصطلاحي والاخر لغوي وليس كذلك لان المفهوم اللغوي لكل واحد منهما هو بعينه المفهوم الاصطلاحي فلا يندفع الدور بهذا. الثالث اجاب بعضهم عن لزوم الدور ان المعنى الذي وضع لفظ الخبر له معلوم بالضرورة متميز لكل احد عن غيره لكنه غير معلوم من حيث انه مدلول للفظ الخبر فعرف من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا دور فان تعريف الصدق والكذب بالخبر ليس باعتبار كونه مدلولا للفظ الخبر بل بنفس حقيقته. وحاصله ان مفهومات الخبر والصدق معلومة بالضرورة حقائقها لكنها مجهولة باعتبار دلالة الالفاظ عليها فتعريفها تعريفات لفظية لا حقيقية فلا يعتبر فيها تصور

الدور

الدور. واجيب عن النقض الرابع وهو انهما متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد بان المحدود بالحد المذكور انما هو جنس الخبر والصدق والكذب يجتمعان فيه كما ان السواد والبياض مع تنافيهما يجتمعان في جنس اللون فلم يكن تقابلهما محالا لصحته وانما كان محالا لو كان التعريف للافراد لامتناع اجتماعهما في الافراد وليس كذلك ورد هذا الجواب بان كون هذا الحد لجنس الخبر ويمكن اجتماعهما فيه لا يفيد صحة الحد لان اللازم صدق الحد على كل واحد من اشخاص المحدود وان كان حدا للجنس اذ لو لم يكن صادقا على كل واحد من اشخاصه لزم وجود الماهية بدون صدق الحد عليها لانه اذا لم يكن الحد صادقا على كل شخص يوجد شخص لا يصدق الحد عليه فوجدت الماهية بدون صدق الحد عليها اذ الماهية موجودة في ضمن المشخصات وهذا مفقود في هذا الحد لامتناع اجتماع الصدق والكذب في كل واحد من افراد الخبر. وفي هذا الاعتراض بحث لانه انما يمتنع اجتماعهما لو وجب اعتبارهما معا في زمان واحد والتعريف المذكور لا يقتضي ذلك لان الواو تقتضي اجتماع المعطوفين في الجملة لا في زمان واحد والاولى ان يقرر بان اجتماعهما فيه يوجب عدم انعكاسه لانه يخرج عنه الخبر الذي لا يدخله الصدق كقولنا الاثنان فرد والثلاثة زوج والخبر الذي لا يدخله الكذب اصلا كقولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. ويمكن دفع البحث المذكور بانه لا يمكن اجتماعهما اصلا لا بحسب زمان واحد ولا بحسب زمانين لان الخبر الصادق لا يدخله الكذب والكاذب لا يدخله الصدق لامتناع الانقلاب. ولا يقال زيد قائم عند قيامه صادق وعند جلوسه كاذب فدخله الصدق والكذب في زمانين لانا نقول الصادق هو الخبر المقيد بوقت وقوعه والكاذب هو المقيد بوقت اخر فاحدهما غير الاخر. واجيب عن اصل هذا الاعتراض بان المراد بدخولهما في الخبر بالنظر الى ماهية الخبر من حيث هو هو من غير اعتبار امر اخر وتعين الصدق في خبر الله تعالى وفيما حكم بصدقه بالضرورة وتعين الكذب في خبر المتنبي وفيما حكم العقل بكذبه بالضرورة ليس باعتبار نفس الخبر بل لامر خارج عن مفهومه وهو الدليل القائم على صدق الله وصدق ما حكم العقل بصدقه بالضرورة وكذب ما حكم بكذبه بالضرورة. ثم قال المصنف والجواب ان الواو وان افادت الجمع بين المعطوفين لكن المراد بها في هذا التعريف الترديد بين القسمين وهما الصدق والكذب تجوزا اي على سبيل المجاز لاستعمال الواو بمعنى او لاشتراكهما في معنى العطف والمراد بالترديد مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما ومتردد بينهما بمعنى صدقه على كل واحد منهما بحيث لا يخلو خبر عن احدهما فلا يرد الاعتراض المذكور لصدق الحد على كل واحد من احاد الخبر لامتناع خلو شيء منها عنهما لكن يلزم منه وقوع المجاز في الحد باستعمال الواو بمعنى او وجب خلو الحد عن مثل هذا المجاز فلو سلم الحد عن الخلل بالكلية بهذا التوجيه ومن هذا خرج الجواب عن الاعتراض الخامس بدخول احدهما في خبر الله تعالى

وهو الصدق قوله وحد بما دخله الصدق او الكذب ونقض بالاشكالين الاولين
وبان او للترديد وهو مناف للتعريف واجيب بان المراد قبوله لاحدهما وهو خادم
وحد بما يدخله التصديق والتكذيب وباو ونقض بالدور والترديد وحده ابو الحسين
بالكلام المفيد بنفسه نسبة والكلام عنده يصدق على الكلمة فاحترز بالمفيد نسبة عن
المفرد وبنفسه عن مثل قائم فانه وان افاد نسبة الى الضمير لكن بواسطة الموضوع ويرد
مثل قم فانه يفيد بنفسه نسبة القيام بصدق الى المامور او للطلب الى الامر ومثل
النسب التقييدية كحيوان ناطق ومثل ما احسن زيدا والمختار كلام محكوم فيه بنسبة
خارجية اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية فيدخل مثل طلبت القيام ويخرج
الامر وغير الخبر انشاء وتنبيه ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم
والنداء والحوان مثل بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لا خارج لها
ولا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولما قبل التعليق ولانا نقطع بالفرق
بينهما ولهذا يسال المطلوق رجعيا عن قوله طلقتك ثانيا لما ذكر الحد الاول للخبر وما
يرد عليه اشار الى الحد الثاني له فقال وحد اي الخبر بما دخله الصدق والكذب من الكلام
وقد اعترض عليه ونقض بالاشكالين الاولين على الحد الاول احدهما نقضه بمثل قول
القائل محمد ومسيلمة صادقان وبقول الكاذب جميع اخباري كاذب لانه لا يدخلهما شيء
من الصدق والكذب وثانيهما انه مشتمل على الدور وقد عرفت وجه النقض عنهما ثم
ونقض بوجه اخر وهو كلمة او للترديد وهو مناف للتعريف لان الترديد للابهام والتعريف
للبيان فايراده فيه مخل بالمقصود واجيب عن هذا الايراد الاخير بان المراد قبول احد هذين
الوصفين من غير تعيين والحكم بقبول الخبر لاحدهما من غير تعيين مجزوم به لا ترديد فيه وهو
الماخوذ في التحديد وانما الترديد في اتصافه باحدهما على التعيين وهو ليس بداخل
في الحد وحاصله ان او تتعلق بمفهوم احدهما من حيث هو مشترك بين الامرين وهو
متحقق لا ترديد فيه وبمفهوم احدهما من حيث هو معين مخصص وهو غير محقق والترديد
فيه والاول هو المعتبر في الحد دون الثاني وانما لم يتعرض المصنف للجواب عن
الاشكالين لان الجواب عن الاشكال الاول هو بعينه الجواب المذكور في التعريف
الاول واما الجواب عن الاشكال الثاني وهو لزوم الدور فلا جواب عنه في زعمه
فلهذا لم يذكره وقد ذكرنا لك الاجوبة المذكورة وهي بعينها جواب له ههنا
واشار بقوله وحد بانه ما يدخله التصديق والتكذيب الى الحد الثالث له
بالواو وبعضهم حده باو اي بما يدخله التصديق او التكذيب وهو الحد الرابع
ونقض كل واحد منهما بانه مشتمل على الدور فانه عرفه بالتصديق والتكذيب وهو
الاخبار عن كون المتكلم صادقا اي متكلما بالصدق فيكون معرفة التصديق موقوفة على معرفة
الصادق ومعرفته موقوفة على معرفة الصدق ومعرفته موقوفة على معرفة الخبر على معرفة
التصديق فلزم الدور لتوقف معرفة الخبر على معرفته نفسه باربع مرات وفي الاول بمرتين
فما زاد الا توسيع للدائرة ونقض الحد الثاني بان فيه الترديد المنافي للتحديد وقد عرفت الجواب عنه

وحده

وحده ابو الحسين البصري وهو الحد الخامس بان الخبر هو الكلام المفيد بنفسه نسبة
امر اي اضافته الى امر اخر بالنفي او الاثبات واحترز بقوله المفيد نسبة عن المفرد اذ انه
لا يفيد نسبة اصلا لغير المشتق مثل زيد وانسان وامثالهما ولم يخرج مثل هذا
المفرد بقيد الكلام عنده لان الكلام عنده يصدق على الكلمة لانه عرف الكلام بما انتظم
من الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد اخر وهذا صادق على الكلمة واحترز
بقوله بنفسه عن مثل قائم من المشتقات فانه يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد في مثل زيد
لكن لا بنفسه بل بواسطة ذكر الموضوع الذي هو زيد ويخرج الافعال ايضا بهذا القيد
لانها ايضا تفيد النسبة لكن بواسطة الموضوع لا بنفسها ويرد على طرده هذا التعريف
مثل قم اي فعل الامر وما هو مثله في كونه انشاء من النهي والاستفهام والنداء
والتمني فانه اي فان قم كلام يفيد نسبة القيام الى المامور المخاطب او نسبة
الطلب الى الامر المتكلم مع انه ليس بخبر فلا يكون التعريف مطردا واجيب عنه
بان الامر يدل على الطلب المخصوص وهو ليس بنسبة اذ المراد بالنسبة هي النسبة
الحكمية وهي ايقاع نسبة شيء الى اخر بانه هو او سلبه عنه كما يقال زيد كاتب
زيد ليس بكاتب وهذه النسبة غير متحققة في مثل قم قال المصنف ويرد على طرده
ايضا مثل النسب التقييدية كقولنا حيوان ناطق فانه يفيد نسبة بنفسه
اي ثبوت النطق للحيوان وليس بخبر ومثل ما احسن زيدا وسائر المركبات التقييدية
ليس بوجه لانها لا تفيد نسبة لا بنفسها ولا بغيرها اذ المراد بالنسبة الحكمية وهي
ايقاع نسبة او انتزاعها والمركبات التقييدية لا تفيد ايقاع النسبة ولا انتزاعها
ولكنها تدل على نسبة مفروضة والنسبة عند الاطلاق تنصرف الى الحكمية وفي
كلام ابي الحسين اشارة الى ذلك فان صاحب الاحكام نقل عنه بانه كلام يفيد بنفسه
اسناد امر الى امر نفيا واثباتا والاضافة على طريق النفي والاثبات لا تكون الا في
النسبة الحكمية لكن اورد على قوله نفيا واثباتا بلزوم الدور لان الاثبات هو
الاخبار عن وجود الشيء والنفي هو الاخبار عن عدمه فعرف الخبر بما يدور واجيب
بمنع لزوم الدور وسنده ما تقدم في رفع الدور وايضا اورد عليه انه في الحمول
ان وجود الشيء عند ابي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا بالاتفاق
مع انه لا يفيد نسبة امر الى اخر فقد خرج من الحدود ما هو منه فعند صدق الحد وجد بدون
صدق الحد عليه واجيب بان هذا غير وارد على ابي الحسين لان قولنا السواد موجود حكم
على السواد الذهني والمحمول هو الموجود الخارجي ولا شك في تغاير الموضوع والمحمول
ومذهب ابي الحسين الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية فوجود الشيء وان كان
نفس ماهيته في الخارج فهو غيرها في الذهن والوضع والحمل لا يستدعي الا التغاير
بين مفهوم الموضوع والمحمول ولو باعتبار ما ذلك هنا قال المصنف والمختار اي
في تعريف الخبر وهو التعريف السادس ان الخبر كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة
في نفس الامر خارجة عن كلام النفس وتتعلق بكلام النفس بالمطابقة او اللامطابقة

سواء كانت تلك النسبة الثابتة في نفس الامر ذهنية مثل طلبت القيام وعرفت زيدا فان نسبة الطلب
والمعرفة الى المتكلم قائمة بالذهن او خارجية اي خارجة عن الذهن غير قائمة به كقولنا زيد
قائم فان النسبة الخارجة عن كلام النفس ليست قائمة بالذهن بل هي واقعة في الاعيان فالمراد
بالخارجية في قوله نسبة خارجية الخارجة عن كلام النفس وهو المفهوم من الكلام اللفظي
وهي قد تكون قائمة بالذهن بل هي واقعة في الاعيان فالمراد بالخارجية في قوله ذهنية او
خارجية هي الخارجة عن الذهن فدخل في هذا التعريف نحو طلبت القيام لكون المحكوم فيه
نسبة خارجية عن كلام النفس لان نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي خارجة عن الحكم النفسي
الذي يتعلق به الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة وان كانت ثابتة في الذهن ويخرج عنه الامر
مثل قم وغيره من الانشاءات فانه دال على الحكم النفسي وليس له متعلق خارجي يتعلق به الحكم
النفسي بالمطابقة واللامطابقة ولهذا يحتمل الخبر الصدق والكذب دون الانشاء والمراد بالنسبة
النسبة الاسنادية لانه اخذ في حد الكلام وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه النسبة
التقييدية نحو زيد الكاتب والاضافية كغلام زيد والكلمة والمركب المزجي فانه ليس شيء منها كلام
والحاصل اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت كلاما وهو الكلام اللفظي وهو
يدل على امر في نفسك من اثبات او نفي قبل التكلم بهذا الكلام وهو الكلام النفسي وله متعلق
خارجي عن كلام النفس اذا كان خبرا او طلبت القيام بحيث القيام اذا طابقه حكم بصدقه
وان لم تطابقه حكم بكذبه فانه خبر حكم فيه بنسبة الطلب الى المتكلم وله خارجي اذا طابقه
فصدق والا فكذب بخلاف قم فانه وان كان يفيد نسبة القيام الى المأمور ونسبة الطلب
الى الامر لكن هذه النسبة ليس لها خارج لانها ليس الا مجرد الطلب القائم بالنفس ولما فرغ
من تعريف الخبر انشاء الى غيره فقال وغير الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر وهو ما لا يشعر بان لمدلوله
متعلقا خارجا يسمى انشاء وتنبيها وهو اعم من اقسام الانشاء الامر والنهي والاستفهام والتمني
والترجي والقسم والنداء والمصنف لم يفرق بين الانشاء والتنبيه والمنطقيون فرقوا بينهما
وسموا الانشاء ما يدل على طلب الفعل او الترك دلالة اولية او على طلب الماهية للفهم فان
دل على طلب الفعل مع الاستعلاء فهو امر ومع التساوي التماس ومع التسفل دعاء وان دل على
طلب الترك فهو نهي وان دل على طلب الماهية للفهم فهو استفهام والا ما لم يدل على الطلب دلالة
اولية فهو تنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء ولما فرغ من بيان الانشاء المتفق عليه
شرع في بيان المختلف فيه فان العلماء اختلفوا في صيغ العقود التي تستعمل في الشرع لحدوث
الاحكام الشرعية وبعضها بالوقوع كبعت واشتريت وطلقت واعتقت هل هي انشاءات
او اخبارات والحق وهو مذهب الجمهور انها انشاءات لوجوه اربعة الاول صدق حد الانشاء
عليها وهو ان هذه الصيغ لا يدل لفظها على نسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع
الذي يقع به فيمتنع كونه خبرا اذ الخبر هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية عن كلام النفس
فتعين الانشاء الثاني انه لم يوجد فيها خاصة الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب فان
هذه الصيغ لا تحتمل صدقا ولا كذبا اذ لو حكم عليها باحدهما كان خطأ قطعا فلا يكون خبرا
لان الخبر قابل لهما فان قولنا وان لم يصلح معرفا للخبر لكنه خاصة مساوية لازمة له فلم يمكن

وجود

وجود الخبر بدونه الثالث لو كانت اخبارا لكانت ماضية لانها على صيغة الفعل الماضي والاصل
في الكلام الحقيقة ولانها لو كانت مستقبلة لم يقع بها العقود الشرعية واللازم منتف
لانها لو كانت ماضية لم يقبل التعليق بالشرط لان التعليق توقيف دخول امر في الوجود على
دخول غيره والماضي قد دخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على
دخول غيره وانما يتصور ذلك فيما لم يقع بعد لكن هذه الصيغ تقبل التعليق بالاتفاق فانه لو قال
الرجل لامرأته طلقتك ان دخلت الدار صح وتعلق الطلاق بالدخول الرابع انا نقطع بالفرق بينهما
اي بين هذه الصيغ اذا كانت اخبارا وبينها اذا كانت انشاء فانا نفرق بين طلقت اذا قصد به الوقوع
وبين طلقت اذا قصد به الاخبار ولهذا اي لاجل تحقق الفرق بينهما يسأل المطلق رجعيا اذا قال لها
بعد ايقاع الرجعي طلقتك ثانيا عما اراده بقوله طلقتك ثانيا الاخبار عن الطلاق السابق الواقع
اولا او الايقاع لطلقة اخرى فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخر وان اراد الانشاء وقع ولو كانت
اخبارا عند ارادة حدوث الاحكام لما فرقنا بينهما اذ الفرق يقتضي المغايرة ولا مغايرة بينهما
في الخبرية ولم يحتج الى الاستفسار لعدم تعدد الاحتمال فيه قوله تقسيم وهو صادق وكاذب
لانه اما مطابق او غير مطابق قال الجاحظ وعار عنهما دار الاعتقاد وعدمه مع المطابقة وعدمها
وما ليس كذلك فهو ثالث واحتج بقوله افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فيهما
والثاني ليس بكذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتقاد صدقه فالاخبار حال الجنون عار عنهما
ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه غير ممدوح ولا كاذبا للمطابقة وليس الكذب
عدم المطابقة والا لزم الكذب في العام والمخصوص والمطلق المقيد ولانه لو اخبر معتقد المطابقة
لم يكن كاذبا والا لزم ولا صادقا لعدم المطابقة واجيب بان المراد افترى ام لم يفتر والمخبر
كاذب او ليس بمخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد والمدح والذم تابعان
للمقاصد فان الانسان حاكم بصدق المكذب برسول الله في قوله محمد رسول الله مع عدم اعتقاده
وبكذبه له في نفي الرسالة مع اعتقاده وتخصيص العموم وتقييد الاطلاق من المجاز وليس كذبا
ومثله اطلاق المشترك وارادة بعض محامله لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه الاول
في تقسيمه الى الصادق والكاذب واختلفوا في حصره فيهما والحق انه لا واسطة بينهما فقال الجمهور
الخبر ينقسم الى صادق وكاذب وهو منحصر فيهما ولا واسطة بينهما لان الخبر كما عرفت هو الكلام
الذي له نسبة خارجة عن كلام النفس وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان كان
مطابقا له فهو الصادق سواء اعتقد المطابقة او عدمها او لم يعتقد شيئا منهما وان كان
غير مطابق له فهو الكاذب سواء اعتقد عدم مطابقته او مطابقته او لم يعتقد شيئا منهما
ولا شك انه لا واسطة بينهما في التقسيم بهذا الوجه وقال الجاحظ وتبعه جماعة من مشايخ المعتزلة
الخبر ينقسم ثلاثة اقسام صادق وكاذب وعار عنهما اي عن الصادق والكاذب وهو ما ليس بصادق
ولا كاذب وفي التقسيم بهذا الوجه بينهما واسطة وهو انه زاد في التقسيم الاعتقاد وعدم
الاعتقاد مع اعتبارهما مع كل واحد من المطابقة وعدم المطابقة فقال الخبر اما مطابق
او غير مطابق والمطابق اما مع اعتقاد المطابقة او لا والثاني فهو ما لا يكون معه اعتقاد
المطابقة اما مع اعتقاد اللامطابقة او لا وغير المطابق اما مع اعتقاد اللامطابقة

أو لا، الثاني إما مع اعتقاد المطابقة أو لا، فهذه ستة أقسام، والأول منها وهو الخبر المطابق مع
اعتقاد المطابقة صادق، والرابع وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كاذب،
والأقسام الأربعة الباقية وهو الخالي عنهما ليس بصادق ولا كاذب، وإليه أشار بقوله
وما ليس كذلك فهو الثالث، ولفظه وعدمه في قوله الاعتقاد وعدمه زائد وقع سهوا
من الناسخ، والصحيح أن يقال إذا اعتقاد المطابقة مع المطابقة وجعلهما صدقا وزاد اعتقاد
عدم المطابقة مع عدم المطابقة وجعلهما كذبا، وما ليس كذلك أي ما ليس مطابقا مع اعتقاد
المطابقة وغير مطابق مع اعتقاد عدم المطابقة القسم الثالث المتوسط بين الصدق والكذب
وهو يتناول الأقسام الأربعة، احتج الجاحظ لثبوت الواسطة بالمنقول والمعقول، أما
المنقول فقوله تعالى حكاية عن الكفار في قولهم في حق النبي عليه السلام أفترى على الله كذبا
أم به جنة، وجه التمسك به أنه لما أخبر النبي عليه السلام عن نفسه بأنه نبي مبعوث للهداية
حصر الكفار دعواه الرسالة في شيئين أحدهما الافتراء الكذب وثانيهما إخباره حال جنة أي
للجنون على سبيل منع الخلو، وإليه أشار بقوله والمراد أي مراد الكفار الحصر أي حصر دعواه النبوة
فيهما أي في كونه افتراء أو كلام مجنون، والثاني منهما وهو إخباره بالنبوة حال جنونه ليس بكذب
لتقدمه أي لتقدم الكذب عليه في الذكر على سبيل المقابلة لأنهم جعلوه قسيما في مقابلة
الافتراء الذي هو الكذب، وقسيم الشيء لا يكون عينه، وليس بصدق أيضا لعدم اعتقادهم
صدقه فإخباره بالنبوة حال الجنون خارج عنهما أي عن الصدق والكذب، وما ذلك إلا لأن
المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد، فثبت قسم آخر ثالث متوسط بينهما وهو المطلوب، ومما
روي أن ابن عمر رضي الله عنهما لما روى عن النبي عليه السلام أنه قال الميت يعذب ببكاء أهله عليه
وبلغ ذلك عائشة أنكرته وقالت رحم الله ابن عمر كيف يقول هذا والله تعالى يقول ولا تزر وازرة
وزر أخرى، لكن ما كذب والله ابن عمر لكنه وهم، فقد جعلت عائشة الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد
وإن خالف مغايرا للكذب وهو مغاير للصدق، فثبت قسم ثالث متوسط بينهما، أما المعقول
فبيانه أوجه، الأول من أخبر خبرا مطابقا للواقع لأن المدح والثواب وهو غير معتقد ه
للمطابقة كما لو أخبر بأن زيدا عالم ولم يكن معتقدا لكونه عالما لم يكن صادقا لأنه غير مستحق
للمدح بهذا الخبر وإن كان مطابقا للواقع لأن المدح والثواب على فعل إنما يستحق إذا كان عن
قصد واعتقاد وهو غير معتقد، فلو كان صادقا لاستحق المدح عليه لأن الصادق يستحق المدح
المدح لإتيانه بما هو حسن، ولم يكن كاذبا أيضا لأنه مطابق للواقع، فثبت خبر ليس بصادق ولا
كاذب وهو المطلوب، الثاني ليس الكذب هو عدم المطابقة للواقع لأنه لو كان الكذب مجرد
عدم المطابقة لزم الكذب في العام المخصوص والمطلق المقيد واللازم باطل فالملزوم مثله
أما بيان الملازمة فلأن عدم المطابقة متحقق في العام المخصوص والمطلق المقيد لأن حقيقتهما
العموم والإطلاق ومطابقتهما إنما تتحقق بكون الواقع في نفس الأمر المعبر به عنهما عاما
ومطلقا، إنه ليس كذلك فلا يكون مطابقا للواقع، وأما بطلان اللازم فلأن العام المخصوص
والمطلق المقيد واقعان في كلام الله تعالى كثيرا فإن أكثر العمومات فيه مخصصة وأكثر الإطلاقات
فيه مقيدة، فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه كذبا لزم تطرق الكذب إلى كلام الله تعالى

ووقوع الكذب في كلامه محال، الثالث أنه لو أخبر إنسان معتقد المطابقة ولم يكن مطابقا
للواقع كما لو أخبر أن زيدا في الدار على اعتقاد أنه فيها ولم يكن فيها لم يكن هذا الخبر كاذبا
لأنه لو كان كاذبا لذم عليه عادة فإن الكاذب يستحق الذم، ولكنه لا يذم عليه عادة لأنه ه
أخبر بناء على غالب ظنه، ولم يكن صادقا أيضا لأن خبره ليس بمطابق للواقع، فقد وجد خبر لا يوصف
بالصدق والكذب وهو المطلوب، ولما فرغ من استدلاله أشار إلى الجواب عنه بقوله أجيب
أي عن الأربع حجج، الأول أن المراد افترى على الله كذبا وإن لم يفتر وهو ليس بصادق عندهم
فيكون مجنونا لأن المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد إذا لم يكن ساهيا ولا نائما
مجنون، فمعناه حصر حاله بين الافتراء وكونه مجنونا، فلا نسلم أن الثاني وهو ه
كلام من به جنة ليس كذبا، قوله لوقوعه في مقابلة الكذب قلنا إنه واقع في مقابلة
الافتراء وهو أخص من الكذب فإنه كذب خاص لأن الافتراء هو أن ينسب إنسان إلى ه
غيره كلاما كاذبا ولم يكن ذلك الكلام صادرا منه بأن ينسب إلى زيد أنه قال لعمرو إنه مجنون ه
والواقع أنه عاقل ولم يصدر من زيد هذا الكلام، والكذب المطلق أعم من أن يكون ه ه
المحكوم به كلاما أو غيره والمحكوم عليه أعم من أن يكون صدور الكلام عنه أنه لا افتراء الكذب
مخصوص بما لو كان المحكوم به كلاما، فعلى هذا لو قال زيد عالم وهو جاهل أو الحبشي أبيض
كان كاذبا ولم يكن مفتريا، فمقابل الافتراء قد يكون كذبا وقد لا يكون فيكون المعنى والله
أعلم افترى على الله كذبا أو لم يفتر، وعبروا عن عدم الافتراء بالجنون إذ المجنون لا افتراء
له لأنه إنما يوصف بالافتراء من له شعور وقصد صحيح والمجنون ليس كذلك فيكون
الجنون مستلزما لعدم الافتراء فأطلقوا الملزوم بقولهم أم به جنة وأرادوا لازمه وهو
عدم الافتراء، الثاني سلمنا أن الكلام من به جنة ليس بصدق ولا كذب ولكن لا يلزم منه
ثبوت الواسطة بين الصادق والكاذب وإنما لزم ذلك لو كان كلامه خبرا وهو ممنوع
وهذا لأن الخبر إنما يطلق على كلام من له شعور وقصد، وكلام المجنون صادر لا عن قصد
وإرادة معنى به فلا يكون كلامه خبرا حقيقة وإن كان خبرا صورة كالكلام الصادر عن
النائم والساهي، فيكون المراد قصد الرسول بكلامه الدال على دعوى النبوة فيكون
كاذبا بزعمهم أو لم يقصد فيكون مجنونا فلا يكون كلامه خبرا فكأنهم حصروا كلامه في كونه
خبرا كاذبا أو ليس بخبر، وإليه أشار بقوله أم خبر كاذب هو أم ليس بخبر فإن المجنون لا ينسب
إليه خبر لعدم صحة قصده، والجواب عن قول عائشة أنه مؤول، المعنى أن ابن عمر لم يكن ه
متعمدا بإطلاق العام وإرادة الخاص وهو سائغ فلم يجعله فيما مغايرا للكذب في ه
في الجواب عن المعقول الأول أنا لا نسلم أن من أخبر خبرا مطابقا مع عدم اعتقاده
لا يكون صادقا، قوله لو كان صادقا لاستحق المدح، قلنا إنما لم يمدح لعدم قصده
الصدق لا لعدم صدقه فإن المدح تابع لقصد الصدق لا على مجرد الصدق فلا يلزم
من عدم المدح عدم الصدق، وعن المعقول الثاني وإن ذكره في المتن ثالثا بأنا لا نسلم
أن من أخبر خبرا معتقدا للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يكن كاذبا، قوله لو كان كاذبا
لوجب عليه الذم عادة، قلنا لا نسلم أنه لو كان كاذبا لذم عليه لأن الذم إنما يترتب لو كان

قاصدا للكذب وليس كذلك لاعتقاد المطابقة فلا تاتي منه قصد الكذب وهذا لان الذم
تابع لقصد الكذب لا لمطلق الكذب فالحاصل ان الكذب تارة عمدا وتارة يكون سهوا
بدليل قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فمفهومه يدل على ان الكذب
قد يكون بدون العمد والاثم انما يترتب عليه اذا كان عمدا لا سهوا واشار الى هذين الجوابين
بقوله والمدح والذم تابعان للمقاصد فالصدق مع قصده يستتبع المدح والكذب مع قصده
يستتبع الذم ثم اشار بقوله فان الامة حاكمة الى اخره الى ان مطابقة الخبر للواقع كاف لصدقه
ولا يتوقف الصدق على اعتقاد المطابقة كما هو راي الجاحظ وان عدم مطابقته للواقع
كاف للكذب على اعتقاد عدم المطابقة اما الاول فلان الامة حاكمة بان المنكر لرسالة النبي
عليه السلام والمكذب به اذا قال محمد رسول الله هو صادق في اخباره بنبوته لكونه
مطابقا للواقع مع عدم مطابقته اعتقاده فانه يعتقد انه ليس بنبي فقد حكم بصدقه
على ان الاعتبار في ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد واما الثاني فلان الامة
مكذبة له اي للمكذب رسول الله في نفيه الرسالة عنه وحاكمة بكذبه في اخباره انه
ليس بنبي لعدم مطابقته للواقع مع مطابقته لاعتقاده فقد حكم بكذبه على ان الاعتبار
في ذلك لعدم مطابقة الواقع دون الاعتقاد فقط من سياق كلام المصنف وذكر قوله
فان الامة حاكمة الى اخره بلفظ الفاء عقيب قوله والمدح والذم للمقاصد يقتضي ان يكون
هذا الكلام مرتبا عليه ومن تمامه ومتعلقا به وليس كذلك وجه يعرف بامعان النظر فيه
وعن المعقول الثالث بانه لا نسلم انه لو كان الكذب مجرد عدم المطابقة لزم الكذب في العام
المخصوص والمطلق المقيد قوله لان عدم المطابقة متحقق فيهما قلنا لا نسلم ذلك وانما
كان عدم المطابقة متحققا لو كانا على حقيقتهما وليس كذلك فان تخصيص العام وتقييد
المطلق من قبيل المجاز وصرف اللفظ من مفهوم الحقيقة الى المجاز ليس بكذب فان الانسان
اذا قال رايت اسدا واراد به الشجاع لا يكون كاذبا ومثله اي مثل كل من التخصيص والتقييد
اطلاق لفظ المشترك وارادة بعض محامله كاطلاق القرء وارادة الحيض والطهر في انه
مطابق للواقع وصادق لارادة احد معنييه في اول الامر ولا يعد كاذبا وهذا ظاهر
لا حاجة الى ذكره اذ ليس فيه ما يوهم الكذب لان المشترك لا يجوز استعماله الا في احد معانيه
فعند استعماله في احد معانيه مستعمل فيما يجب استعماله فيه فلا يتوهم فيه شائبة الكذب
وانما يقع هذا الوهم لو كان المشترك دالا على معنييه ومستعملا فيهما وكان الواقع فيهما
احدهما وقالت طائفة ان كان المخبر معتقدا لما اخبر به فصدق والا فكذب ولا عبرة فيهما
لمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم الله تعالى
في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع لانه لم تطابق اعتقادهم والجواب لا نسلم انه
كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما لاشعارها عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا يعني اني
اقول عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتفسيرها لغة واما لانهم
زعموا انها شهادة ثم بعد ذلك مستمر عمره وخطورا وفيه وجود اخر عرف في علم المعاني والبيان

قوله ينقسم الخبر منه معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما لا يعلم واحد منهما

وما لا يعلم واحد منهما فالاول ما علمت مطابقته ضرورة اما بنفسه كخبر من وافق ضروريا
او نظرا كخبر الله وخبر رسوله عنه وخبر الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله او رسوله والاجماع
صدقه وخبر من وافق خبره الصادق والثاني ما خالف معلوم الصدق والثالث
منه مظنون الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة ومظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب
ومشكوك كخبر المجهول وقول القائل كل خبر لم يعلم صدقه كذب قطعا والا لنصب
له دليل كخبر التحدي بالرسالة غير محق فانه منقوض بمثله في نقيضه على انه يلزم كذب
كل شاهد وكون كل مسلم لم يقم قاطع بصدقهما والعادة في القاطعة يكون التحدي
اذ لم تقارنه المعجزة لا صرف العقل هذا تقسيم اخر للخبر الى ثلثة اقسام احدها خبر هو
معلوم الصدق وثانيها خبر هو معلوم الكذب وثالثها خبر لا يعلم واحد منهما اي يعلم
صدقه ولا كذبه بل هو محتمل لهما فالاول اي القسم الاول وهو معلوم الصدق ينقسم
الى قسمين احدهما ما يعلم صدقه ومطابقته للواقع ضرورة وثانيهما ما يعلم صدقه
نظرا وما علم صدقه ضرورة ينقسم الى قسمين ايضا احدهما ما يعلم صدقه ضرورة بنفسه
اي بنفس الخبر من غير انضمام غير الخبر اليه بل بتكرره كخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم
الضروري بمضمونه وثانيهما ما يعلم صدقه ضرورة بغيره اي استفيد العلم الضروري
بمضمونه بغير الخبر كخبر من وافق العلم الضروري والمراد بالموافق للضروري
ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر ونظر نحو الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من الجزء وما علم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسول
عليه السلام عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله او رسوله او الاجماع
صدقه بان اخبر الله تعالى او رسوله او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره
دليل العقل الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه وصدقه بالنظر
والاستدلال وهو الادلة القاطعة على صدق الله وصدق رسوله وعصمة الامة
عن الكذب وعلى الموافق للصادق صادق والقسم الثاني من اقسام الخبر وهو معلوم
الكذب هو ما خالف معلوم الصدق من الاقسام المذكورة بان كان مخالفا لضرورة
العقل كالجزء اعظم من الكل او نظره او الحس او اخبار التواتر او النص القاطع او الاجماع
القاطع والثالث من اقسام الخبر وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه على انواع منه ما يظن
صدقه اي ما يكون صدقه راجحا كخبر من اشتهر بالعدالة لرجحان صدقه على كذبه
ومنه ما يشك في صدقه وكذبه لتساوي الامرين فيه كخبر مجهول الحال بان لم يعلم
حاله في العدالة وعدمها ولم يشتهر احد في الصدق والكذب فان المجهول حاله يوجب
تساوي الاحتمالين وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية وانكر القسم الثالث
وقال كل خبر لم يعلم صدقه فهو كذب قطعا لان الخبر عندهم اما صادق او كاذب قالوا
لو كان المشكوك صدقا لنصب الله تعالى له دليلا كما نصب على صدقه كخبر التحدي
اي بالقياس على الخبر المشتمل على التحدي بالرسالة فانه اذا كان دعوى المدعي
للرسالة صدقا نصب له دليلا على صدقه وهو المعجز ومتى لم يقم عليه دليل كان كاذبا ومثلا

المذهب فاسد غير حق واليه اشار بقوله وقول القايل الى قوله غير محق وهو مستدل وغير محق خبره اي هو باطل لانه متقابل اي يعارض مثله في نقيضه اي في نقيض مدعاه او في نقيض الصدق وهو الكذب بان يقال بانه ليس بكذب لانه لو كان كذبا لنصب الله له دليلا يدل على كذبه فلما دل هذا الدليل على ما ذكروه دل على نقيضه فاذا اخبر به اخر اخبر بنقيض ما اخبر به الاول فلم يلزم اجتماع النقيضين ويعلم بالضروره وقوع الخبر بهما ولانه رد عليه نقض اجمالي وهو انه لو صح هذا الدليل لزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم اذ لم يقم دليل قطعي على صدقهما في الشهاده والايمان لجريان هذا الدليل فيهما بان يقال لو كان هذا الشاهد او هذا المسلم صادقا لنصب الله دليلا على صدقه والغرض انه لا دليل على صدقه لانه امر يتعلق بالباطن واللازم منتف لانه لو كان هذا الشاهد وهذا المسلم كاذبا لما حكم الله بقبول شهادته ولما امرني على اجرايه الاحكام المترتبة عليه والقياس على خبر مدعي الرساله فاسد لعدم الجامع وفي العله لتحقق الفرق وهو ان المتحدي بالرساله اذا لم تظهر المعجزه الداله على صدقه وانما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه لاجل العاده فان العاده هي القاطعة بكذب مدعي الرساله اذا لم تقارنه المعجزه لا صرف النظر وذلك لان دعوي الرساله عن الله تعالى على خلاف العاده والعاده تحكم بكذب من يدعي امرا مخالفا للعاده من غير دليل تدل على صدقه بخلاف الاخبار على الامور المعتاده فان العاده لا تقضي بكذبه من غير صارف عقلي **قوله** وينقسم الى متواتر واحاد فصل في التواتر التواتر لغة تتابع اشيا بينهما مهلة وفي الاصول خبر جماعة مفيد للعلم بنفسه والجماعة فصل عن خبر الواحد والمفيد للعلم عن خبر جماعة لا يفيد عما افاده لغيره كالخبر المعلوم صدقه بالقراين او موافقة دليل عقلي او غير ذلك وهذا تقسيم اخر للخبر باعتبار سنده وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى متواتر واحاد لانه ان افاد العلم فهو المتواتر والا فهو الاحاد ولم يذكر المشهور لانه احاد الاصل ومتواتر الفرع فهو راجع اليهما لا مغاير لهما فلا بد من ذكره كما ذكر في الكلام والنظر في هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع فلهذا تعرض لمباحث كل منهما ورتبه على فصلين الفصل الاول في المتواتر وانما قدم المتواتر لشرفه لافادته العلم والكلام فيه اما في تعريف حقيقته واما في حكمه واما في شرايطه واما في اقسامه فهذه اربعة امور الاول في تعريف حقيقته ولما كان المتواتر مشتقا لغة من التواتر ولا يعرف المشتق منه تعرض اولا لمعنى التواتر لغة ثم لمعناه اصطلاحا فقال التواتر تتابع اشيا على وجه تقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد به فان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بمهلة وفترة بينهما وفي اصطلاح اهل الاصول هو عبارة عن خبر جماعة مفيد للعلم بصدق الخبر بنفسه فقوله خبر كالجنس لشموله المتواتر وغيره وقوله جماعة احتراز عن جماعة خبر الواحد وقوله مفيد للعلم احتراز عن خبر جماعة لا مفيد العلم وقوله بنفسه احتراز عن خبر جماعة يفيد العلم لا بنفسه بل لغيره كالخبر الذي يعلم صدقه بالقراين الزايده على نفس الخبر وتلك القراين لما عادة بخبر جماعة اخبروا عن موت والدهم مع شق الجيوب

في الضروري والنظري والخبر والنظر والذكر [illegible]

فق

وضرب الحدود وهتك الحرم او حسية كالقراين التي تكون على خبر جماعة عن عطشهم وجوعهم او عقلية كخبر جماعة بمقتضى البديهة او الاستدلال على صدقه كالخبر الموافق لما علم صدقه بالبديهة مثل خبر جماعة بان النقيضين والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكالخبر الموافق للدليل العقلي القطعي او لخبر الله تعالى او لخبر الرسول او غير ذلك كالاجماع او ما دل خبر الصادق على صدقه كما سبق فالحاصل ان من القراين ما يلزم الخبر عن احوال تتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة **قوله** العقلا على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما ضروريا بالبلاد النائية والامم الماضية والملوك والانبيا والخلفا بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات ومنكره ذلك مباهت وما توردة البراهمة والسمنية تشكيك في الضروري فلا يسمع قالوا اجماع الجمع الكثير مع تباين امزجتهم وارائهم واغراضهم على خبر ممتنع كما يمتنع على خبر طعام واحد ولو سلم فكل واحد يمكن كذبه لو انفرد والجملة مركبة منه فامكن لها فاستحال العلم على انه يلزم منه تناقض المعلومين بتعارض تواتر قلنا وبين في الكمية والكيفية فكان باطلا ولحصل العلم بقتل اهل الكتابين بانصار الاسلام ولما فرقنا ضرورة بين خبر التواتر وبين المحسوسات والبديهيات لان الضروري لا يختلف ولما خالفنا كم فان الضروري لا يخالف فلنا مردود فانا قد علمنا وقوعه ولا يلزم من ثبوت امر للاحاد ثبوته للجملة فان المعلوم الواحد متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة وليست العشرة جزءا منها وكل لبنة من الدار وليست الدار جزءا منها وفرض احتمال تواتر محال واخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر ليحصل به العلم وليس بديهيا لتساوي المحسوس البديهي بل هو عادي فيجوز قصوره عنه في سرعة الحصول مع انه علم واما مخالفتكم فعناد والا كان خلاف السوفسطائية لكم في المحسوس قادحا والجواب واحد لما فرغ من بيان ماهية الخبر شرع في بيان حكمه فقال العقلا اي اتفق العقلا على ان خبر التواتر بشرطه وهو ما يذكر بعد هذا مفيد للعلم بصدقه خالف في ذلك البراهمة وهم طايفة ينكرون النبوة والسمنية وهم طايفة منسوبة الى سومنات بلد مشهور بالهند حيث انكروا افادة المتواتر للعلم وقالوا لا علم في غير الضروريات المدركة بالحواس واحتج المصنف على ذلك بانا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود البلاد النائية اي البعيدة عنا كخوارزم وبخارا وسمرقند وبوجود الامم الماضية كالصحابة والملوك والانبيا والخلفا والعلما المتقدمين والوقايع الجارية بينهم بمجرد الاخبار كما نجد منا العلم بالمحسوسات عند ادراكها بالحواس من غير تفرقة فيما يعود الى الجزم وذلك الوجدان دليل قطعي على افادة الخبر للعلم ومنكر ذلك مباهت اي مكابر ومعاند ومتحير في ادراك الضروريات لخلل في عقله والة ادراكه فلا يستحق المكالمة وما توردة البراهمة من الشكوك والسمنية من الشبه على ان المتواتر لا يفيد العلم وهي الوجوه الستة الاتية تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية ضعيفة واهية فلا يسمع منهم ولا يستحقون الجواب عنه فانه قد سقطت مكالمتهم

وظهرت محادثهم فانه لا يمكن رفع الامور الضرورية بشبه واهية ضعيفة والا لارتفع
الامان من الضروريات وهذا رد اجمالي واما التفصيلي فياتي بعد ذكر شبههم المشار
اليها بقوله قالوا اي استدلوا الاثبات ما ذهبوا اليه من ستة اوجه احدها ان افادة
المتواتر العلم فرع على تصوره ووجوده وهو غير مسلم فان اجتماع الخلق الكثير والجم ٥
المعصر مع تباين امزجتهم وارائهم واغراضهم على خبر واحد ممتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم
على حب طعام واحد مع اختلاف الامزجة والاغراض الموجب لاختلاف الرغبات في المأكولات
ثانيها انه لو سلم امكان اجتماعهم على خبر واحد لكن كل واحد من المخبرين يمكن كذبه لو انفرد
بجملة مركبة منه اي من كل واحد من الاحاد فامكن لها اي للجملة المركبة منه ما امكن
لكل واحد والا لانقلب الممكن ممتنعا وهو محال فخبر الجملة امكن كونه ومع امكان كذبه
لا يحصل العلم لان العلم بالشيء مع امكان نقيضه غير متصور ثالثها لو افاد المتواتر العلم
للزم منه تناقض المعلومين بتعارض متواترين متساويين في الكمية والكيفية فانه لو جاز
اجتماع خلق كثير على الاخبار بشيء ويفيد العلم جاز اجتماع مثلهم في الكمية والكيفية على
الاخبار بنقيض ذلك الشيء كما لو اخبر الاولون بموت زيد في وقت واحد واخبر اخرون
بحيوته في ذلك الوقت بعينه فان حصل العلم بالخبرين لزم اجتماع العلم الضروري بموته
وحيوته في وقت واحد فيلزم تناقض المعلومين وهو باطل وان حصل العلم باحد الخبرين
دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ادلوية مع تساوي المخبرين في الكمية والكيفية ٥
فكان باطلا رابعها لو حصل العلم بالمتواتر لحصل العلم بنقل اهل الكتابين اليهود والنصارى
عن موسى وعيسى ما يضاد الاسلام فيما ينقلون عنهما من الامور المكذبة لرسالة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم مثل قولهما لا نبي بعدي فانهم خلق كثير لا يمكن حصرهم لكن المعجزات
القاطعة الدالة على صدق محمد عليه السلام في دعوى الرسالة دلت على بطلان ذلك
خامسها انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما وقع الفرق بين التواتر وبين المحسوسات
والبديهيات في الجلاء لان الضروريات لا تختلف في الجلاء والخفاء لان الاختلاف فيهما لتطرق
احتمال النقيض وذلك لا يمكن في المعلومات لكن وجدنا التفاوت بالضرورة بين
علمنا الثابت بالتواتر وبين علمنا بالمحسوسات ككون النار حارة والشمس مضيئة والبديهيات
كاستحالة النقيضين وكون الجسم الواحد في ان واحد في مكانين وهذا اذا
عرضنا على وجودها النوس وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا
الثاني اقوى من الاول بالضرورة السادس انه لو حصل العلم الضروري بالخبر المتواتر
لما خالفنا فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلاء فانه يلزم الوفاق فيه مع جميع ٥
العقلاء لكن المخالفة متحققة فلا يكون علما ضروريا اشار الى الجواب عنهما بقوله
قلنا مردود اما الاول فبانا علمنا وقوعه العلم بالخبر المتواتر كما ذكرنا من العلم بوجود
البلاد النائية والامم الماضية والوقوع دليل الامكان فدل الوقوع على امكان اجتماع
الخلق الكثير العظيم على خبر واحد والفرق وجود الداعي الى المأكول وغيره موثر
في الاختلاف بخلاف كل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمه ثم ظاهر لان

اختلاف

اعتناء

اختلاف الامزجة موثر في اختلاف الدواعي الى المأكول وغير موثر في اختلاف الدواعي الى
الاخبار اذ لا تعلق للمزاج فيها وانما تعلقه بوقوع المخبر عنه فلا يبعد في وقوعه واطلاع
الخلق الكثير عليه فيدعوهم الى نقله اما الثاني فلانه لا يلزم من ثبوت امر لكل واحد
من الاحاد على الانفراد ثبوته للجملة المركبة منها وامكانها لها لجواز ان يثبت للاحاد
شيء لا يمكن ثبوته للمجموع فان كل واحد من معلومات الله تعالى متناه ومجموع معلوماته
غير متناهية والواحد جزء العشرة وليس العشرة جزءا من نفسها وكل بيت جزء من الدار
وليست الدار جزءا من نفسها فلا نسلم انه اذا كان كذب كل واحد ممكنا كان كذب المجموع ايضا
ممكنا فانه قد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد واعتبر بقوى الحبل والعسكر
ولا يلزم الانقلاب لان المتواتر قابل للكذب باعتبار ذاته وهو كونه خبرا غير قابل
له باعتبار اجتماع الرواة وانضمام كثرة الاخبار والممكن لذاته قد يصير ممتنعا
بالغير واما عن الثالث فلان فرض اجتماع متواترين محال عادة فانه مهما اخبر جماعة
ما يحصل منه العلم بالمخبر عنه امتنع اخبار مثلهم في الكيفية والكمية وقوانين الاصوات
انما تناقض ذلك لا لاستلزامه المحال وهو تناقض المعلومين فلا نسلم جواز تعارض
تواتر على تقدير كون المتواتر ممكنا معتبرا للعلم واما عن الرابع فلان اخبار اهل الكتابين
ليس على شرط التواتر ليحصل العلم به وهذا لان اليهود قتلوا في زمان بخت نصر لعنه الله ايام فقد
شرط التواتر فيهم وهو استواء الطرفين والواسطة ولان القاطع دل على كذبهم فيما
نقلوا والخبر انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع واما عن الخامس فلانا لا نسلم
انه لو كان مفيدا للعلم لما وقع الفرق بين الثابت بالتواتر وبين المحسوسات وانما يلزم ذلك
لو ادعينا ان حصول العلم بالتواتر من البديهيات ليساوي سائر البديهيات والمحسوسات
وليس كذلك فانا لا ندعي انه بديهي بل هو علم عادي فيجوز قصوره عن البديهي والمحسوس
في سرعة الحصول مع كونه علما فالاختلاف بين العلوم المختلفة في النوع لا لاحتمال
النقيض بل بالسرعة لاختلاف الاسباب فالفرق بين الضروريات والبديهيات لا ينافي
ضروريتها وبديهيتها لجواز كون بعضها اجلى بواسطة الالف والاستئناس بتصور
طرفيه لكثرة الاستعمال فلا يقدح في البداهة واما السادس فلانا لا نسلم انه لو كان مفيدا
للعلم لما خالفتمونا وانما يلزم لو كان خلافكم بناء على دليل يعتد وليس كذلك فان مخالفتكم ٥
عناد محض ومكابرة في انكار الحق الواضح فلا يقدح في كونه علما ضروريا والا اي لو كان
خلافكم لنا مانعا في كونه علما ضروريا وقادحا له لكان خلاف السوفسطائية لكم في حصول
العلم بالمحسوسات قادحا في كون العلم بالمحسوسات ضروريا فما هو جوابكم عن كلام ٥
السوفسطائية لكم في حصول العلم بالمحسوسات قادحا في كون العلم بالمحسوسات ضروريا
فهو جواب لنا عن كلامكم اذ الاعتراض واحد فالجواب ايضا كذلك **قوله**
مسئلة الجمهور ان العلم بخبر التواتر ضروري وابو الحسين والكعبي نظري والغزالي
ضروري بمعنى عدم الحاجة الى التوسط بالواسطة مع حضورها في الذهن وليس
بضروري بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضي وصاحب الاحكام وه

لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين والقطع واقع مع انتفاء ذلك ولما وقع لمن
ليس من اهل النظر كالصبي ولساغ الخلاف فيه عقلا كسائر النظريات ابو الحسين لو كان
ضروريا ما افتقر الى ترتيبه على علم امر وقد افتقر لان العلم به تابع للعلم بان المخبر عنه
محسوس من جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم ان يكون
صدقا قلنا نمنع احتياجه الى سبق علم بذلك بل يخلق عند حصول الخبر قالوا صورة
الترتيب ممكنة قلنا مثله في سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا
لعدم حصول العلم من غير شعور به قلنا معارض بمثله في النظري والحق انه لا يلزم
من الشعور بالعلم الشعور بوصفه لما فرغ من بيان المتواتر يفيد العلم اشار الى بيان كيفية
افادته العلم واختلف اهل الاصول في العلم الحاصل به هل هو ضروري ام نظري
فاتفق الجمهور من الفقهاء الحنفية والشافعية والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
على ان العلم بالتواتر ضروري وقال ابو الحسين البصري من المعتزلة وامام الحرمين
والدقاق من الشافعية انه نظري وقال الغزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في
حصوله الى الشعور بالواسطة المفضية للعلم به مع حضورها في الذهن وليس بضروري
بمعنى استغنائه عنها بالكلية بان يكون حاصلا بدون الواسطة اذ لا بد منهما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احداهما ان الجمع الكثير مع اختلاف احوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع وثانيتهما انهم قد اتفقوا على الاخبار عن واقعة ومن مجموعهما
نشأ العلم بالصدق فلا بد من شعور النفس بهما لحصول العلم بالصدق ولكنه لا يتوقف
على ترتيبهما بلفظ منظوم فحله فيهما بالتأمل مغاير للضروري والنظري فهو من
القضايا التي قياساتها معها كقولنا العدم لا يكون حادثا والموجود لا يكون
معدوما وتوقف الشريف المرتضى من الشيعة وصاحب الاحكام في ذلك واشار المصنف
بقوله لنا الى دليل الجمهور من ثلاثة اوجه الاول انه لو كان العلم الحاصل بالتواتر
نظريا لافتقر حصوله الى توسط المقدمتين اللتين يتركب منهما قياس منتج في الذهن واللازم
باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان كل علم نظري يتوقف على المقدمتين اذ لا معنى له
الا ما يتوقف حصوله عليهما واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا حصول علمنا بما
ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك اي مع انتفاء توسط المقدمتين فلو افتقر اليهما
لما حصل العلم بدونهما ولهذا يحصل العلم بالتواتر لمن ليس له اهلية ترتيب المقدمتين
على وجه صحيح كالعوام والصبيان كما سيأتي اورد ان اريد توسطهما بالفعل فالملازمة
ممنوعة لجواز كونه نظريا بلا احتياج توسطهما بالفعل وان اريد توسطهما مطلقا
اعم من الفعل او القوة فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع فانه لا بد في حصول
العلم به من وجودهما بالقوة اجيب بان المراد توسطهما بالفعل مع ملاحظة النفس اذ العلم
النظري هذا شانه فلا فائدة للتوسط بالقوة واورد ان اردتم توسطهما التوسط
بالترتيب الخاص فلا نسلم انه لازم في حصول كل علم نظري لم لا يجوز ان يكون مقدماته
بديهية وان اردتم بذلك استحضارهما في الذهن فلا نسلم ان التواتر لا يفتقر الى توسطهما

بل هو

بل هو مفتقر الى ذلك لان التواتر من القضايا التي قياساتها معها كما تقدم الثاني لو كان
حصول العلم بالتواتر نظريا لما وقع العلم به لمن هو ليس من اهل النظر والاستدلال كالعوام
والصبيان واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهر فان من لم يكن من اهل النظر
لا يوجد منه النظر فلا يحصل له ما يتوقف على النظر واما بطلان اللازم فظاهر ايضا لانا نعلم
قطعا كونهم عالمين به بالمتواترات اورد بان النظري ينقسم الى ما يكون مقدماته نظرية
فيكون خفيا والى ما يكون مقدماته جلية ضرورية فيكون جليا والعلم بالمتواتر من
القسم الثاني فلذلك استوى فيه العوام والصبيان الثالث لو كان حصول العلم بالمتواتر
نظريا لساغ الخلاف وبين العقلاء واللازم باطل اما الملازمة فالقياس على سائر النظر
اذ النظري يختلف في الصحة والفساد والفكر يخطي ويصيب فيساغ الخلاف واما بطلان
اللازم فلانه لم يقع فيه الخلاف الا من معاند كالسمنية وكما في الحسيات للسوفسطائية
ولا يعتد بخلافهم لانكارهم الحق الواضح واعترض عليه بمنع الملازمة وهو انا لا نسلم انه
لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه عقلا وانما يسوغ الخلاف في العلوم النظرية التي مقدماتها
ايضا نظرية اما في النظرية التي مقدماتها ضرورية فيمتنع الخلاف فيها كسائر القضايا
وقد تقدم ان العلم بالمتواتر من هذا القبيل اجيب لا نسلم كونه من هذا القبيل فان من
مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم وهذه المقدمة مبنية على ان لا يكون
لهم مصلحة مشتركة بنفع الجميع وان لا يجوز الكذب عليهم وهما نظريتان فالموقوف
عليهما كذلك ورد هذا الجواب اولا بانه كلام على المستند وثانيا انه يلزم منه خلاف
المطلوب لانه يلزم منه كون العلم الموقوف على المقدمتين نظريا واجيب بانه ليس
كلاما على المستند بل هو اثبات للمقدمة التي منعها وفي ضمنه ابطال سنده ولا نسلم
انه يلزم منه خلاف المطلوب وانما يلزم منه ذلك لو كان التوقف على المقدمتين
في نفس الامر وليس كذلك فان التوقف عليهما على تقدير فرض كونه نظريا لا في نفس
الامر ولما فرغ من ادلة الجمهور شرع في ادلة القائلين بانه نظري وقد احتجوا
على ذلك بوجوه لكن انما نسب الاحتجاج بالوجه الاول الى ابي الحسين لانه مختص
به ولما كان الوجهان الباقيان غير مختصين به اشار اليهما بقوله قالوا وقالوا اما
المختص به فانه قال لو كان حصول العلم بالمتواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم
اخر يتوصل بها اليه واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لا معنى
للنظري الا ما يكون مفتقرا الى ترتيب علوم يتوصل بها اليه اما بطلان اللازم فلان
حصول العلم بالتواتر قد افتقر الى ذلك لان العلم به تابع اي موقوف على العلم بان
المخبر عنه من الامور المحسوسة على العلم بان التواتر صادر عن جماعة لا داعي لهم
على توافقهم على الكذب وعلى العلم بان كل ما كان كذلك اي يكون خبرا عن محسوس
من جماعة لا داعي لهم الى التوافق على الكذب لا يكون كذبا على العلم بان ما لا يكون
كذبا يكون صدقا لئلا يرتفع النقيضان ومهما اختل شي من هذه الامور لا
يحصل العلم بالتواتر ولا معنى للنظري الا ذلك كما اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا نمنع

اهنا حد المستو على بذلك اى يمنع بطلان اللازم وهو انا لا نسلم احتياج العلم بخبر التواتر
الى سبق العلم بتلك المقدمات المذكورة بل يعلم اى تلك المقدمات عند حصول العلم
بصدق الخبر المتواتر اذ العلم بتحقق تلك المقدمات موقوف على حصول العلم بصدق الخبر
المتواتر فاذا علمنا صدق الخبر المتواتر علمنا بعد ذلك ان تلك المقدمات محققة ومعنى
اشتراطها فى التواتر هو اشتراط تحققها فى نفس الامر لا اشتراط العلم بتحققها حتى يتوقف
العلم بصدقه على العلم بتحققها بل العلم بتحققها موقوف على العلم بصدقه فالعلم بصدقه
يفيد العلم بتحققها وقد اشار بقوله قالوا الى المستدل لهم بوجهين اخرين احدهما انهم
قالوا لو كان حصول العلم بالمتواتر ضروريا لما امكن فيه ضرورة ترتيب القياس المنتج واللازم
باطل اما الملازمة فلان الضرورى هو الذى لا يتوقف حصوله على دليل بل يحصل
بدونه ولا يمكن فيه تركيب قياس منتج لان الحاصل بدونه لا يكون القياس منتجا له واما
بطلان اللازم فلانه امكن تركيب القياس المنتج فيه كما مر بانه خبر جماعة عن محسوس لا داعى
لهم على الكذب وكل ما يكون كذلك كان صدقا فهذا الخبر صدق واشار الى الجواب
عنه بقوله قلنا مطرد فى سائر الضروريات اى لا نسلم انه لو كان العلم بصدقه ضروريا
لما امكن تركيب القياس لا ينافى كونه ضروريا فان صورة تركيب القياس مطرد فى كل ضرورى
وان كان جليا الا ترى اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول الكل فيه اجزاء غير هذا الجزء
وكل ما هو كذلك فهو اعظم فالحاصل ان العلم بالصدق ضرورى يحصل بالعادة
لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب وثانيهما قالوا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا
لكثرة الضروريات واللازم باطل اما الملازمة فلان حصول العلم للانسان وهو لا يشعر
به وبانه كيف حصل له محال واما بطلان اللازم فلانه لو علم بالضرورة كونه ضروريا
لما وقع الخلاف بين المحققين فى كونه ضروريا لكن وقع الخلاف فيه كما مر واشار الى الجواب
عنه بقوله قلنا معارض بمثله فاجاب اولا بالمعارضة ثم بالحل اما المعارضة فى النظرى
وهو انه لو كان نظريا لعلم بالضرورة كونه نظريا واللازم باطل وبيان الملازمة وبطلان
اللازم قد عرف من الاول واما الحل فاشار اليه بقوله والحق الى اخره اى الجواب ان
الحق كذا وهو منع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو كان ضروريا بالعلم كونه ضروريا
بالضرورة فان كون العلم ضروريا او نظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم
ضرورة الشعور بصفتيه من كونه ضروريا او نظريا بالامكان كون الشئ معلوما
ولا يكون صفته معلومة نعم لو كان الوصف لازما للعلم بلا واسطة يلزم من الشعور
بالعلم والشعور بالوصف الجزئى بثبوت الوصف له **قوله** مسئلة اتفقوا
فى التواتر على شروط اما فى المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه التواطؤ على
الكذب مستندين الى الحس مع تساوى الطرفين والواسطة وشرط فى الاحكام
ان يكونوا عالمين لا ظانين وقيل لا حاجة اليه لجواز ان لا يعم العلم واما فى المستمعين
فالتاهل للعلم مع عدمه من قبل الامتناع تحصيل الحاصل ومن زعم انه نظرى عنه

شرط سبق العلم بذلك كله ومن قال ضرورى لم يشترط وضابط العلم بحصوله عنده حصول
العلم بالخبر لان ضابط حصول العلم سبق حصوله واختلف فى اقل العدد فقيل خمسة لان
الاربعة بينة تزكى وقيل اثنى عشر بعدد النقباء المبعوثين ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وقيل اربعون احدا من الجمعة عند قوم وسبعون لاختيار
موسى والصحيح انه لا ينحصر فى عدد وضابط ما حصل العلم عنده لانا قاطعون به من غير علم
بعدد خاص لا متقدما ولا متاخرا والعادة بقطع السبيل الى وجدانه فان حاصل بترائى
العلوم على تدريج كما يحصل كمال العقل بالتدريج والقوى البشرية لا تفى بمعرفته وادلة
الحاضرين مع عدم مناسبتها مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد منها ضرورة
فقد يحصل لقوم دون قوم ولو كان موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القرائن
المعرفة وقوة السماع والفهم واختلاف الوقائع لما وقع من بيان حكم المتواتر شرع فى بيان
شرائطه وانما قدم الحكم مع تقدم الشرائط بالطبع لان العلم بتحقق الشرائط متاخر عن حكمه
وهو حصول العلم ثم القائلون بان المتواتر يفيد العلم اتفقوا على شروط واختلفوا فى شروط
فاشار الى القسمين وقدم المتفق فقال اتفقوا على شروط ثم المتفق عليها على قسمين الاول ما هو راجع
الى المخبرين والمعتبر فيه امور احدها ان يبلغ المخبرون عددا يمتنع عادة معه تواطؤهم
على الكذب وثانيها ان يكونوا مستندين الى الحس فى اخبارهم لا الى دليل العقل وثالثها
تساوى طرفى الخبر ووسطه فى هذه الشروط بان يكونوا فى كل طبقة كثيرين مستندين
الى الحس لان خبر كل عصر مستقل بنفسه وكانت جميع الشروط معتبرة فيه وشرط فى الاحكام
ان يكون المخبرون عالمين المخبر به لا ظانين فيه فقيل لا حاجة الى هذا الشرط لجواز ان يعم
العلم لانه ان اريد ان جميع المخبرين فى الطرفين والوسط لا بد وان يكونوا عالمين فيما
اخبروا به فباطل لانه قد لا يكون الجميع عالمين بل بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان
اريد بعضهم فلا احتياج الى التعرض لهذا الشرط لان علم البعض لازم مما قيل فى الشرط
الثانى وهو ان يكونوا مستندين الى الحس فانه يوجب كون المخبرين علما او رد بانه اذا
كان بعضهم ظانا لا يحصل العلم بخبره وبانه وان كان حصول علم البعض لازما من الشرط الثانى
لكن مذكورا بالالتزام فصرح به ليكون مذكورا بالمطابقة الثانى ما هو راجع الى المستمعين
والمعتبر فيه امران احدهما كون المستمع اهلا لقبول العلم المخبر به لانه اذا لم يكن اهلا له
لا يحصل له العلم بالمتواتر وثانيهما عدم علمه بمدلول الخبر من قبل اى من قبل الاستماع بالخبر
لانه لو كان عالما قبله لم يكن المتواتر مفيدا للعلم والا لكان تحصيل الحاصل وهو ممتنع ومن
زعم ان حصول العلم بالمتواتر نظرى شرط سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالتواتر
ولا يحصل العلم الا بعد تحققها لانه لما كان نظريا عنده يتوقف حصوله على النظر والا
ستدلال فانه خبر وجدت هذه الشرائط فيه وكل ما يكون كذلك لا يكون كذبا وكل
ما لا يكون كذبا يكون صدقا فينتج انه صدق ومن زعم انه ضرورى لم يشترط سبق العلم
بحصول هذه الشرائط على حصول العلم به والا لما كان حصوله ضروريا ولان العلم عنده
حاصل بخلق الله تعالى عند خبر المتواتر فان خلق العلم علم ان الخبر مشتمل على تلك الشرائط

والاعلم احلال هذه الشرايط وبعضها فضابط العلم حصول هذه الشرايط عنده اى عند القايل
بكونه ضروريا هو حصول العلم بالمتواتر فلذلك متى حصل العلم به نستدل به على تحقق تلك الشرايط فانها
لا تنفك عن حصول العلم به عادة لان ضابط حصول العلم بالمتواتر عنده سبق حصول العلم بتلك
الشرايط كما يقوله من يرى انه نظرى ثم اختلف اهل الاصول فى اقل عدد يحصل معه العلم بالمتواتر
فمنهم من عين فيه عددا ثم اختلف هؤلاء فقيل هو خمسة لان ما دون الخمسة وهى الاربعة بينة شرعية
فى الزنا يحتاج القاضى الى تزكيتها ليحصل له غلبة الظن فلو كان العلم حاصلا بخبر الاربعة لم
يحتج الى التزكية وقيل اقله اثنى عشر على عدد نقباء موسى من بنى اسرائيل على ما قال الله تعالى
وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وانما خصوا بذلك ليحصل العلم بخبرهم والا لما بعثهم وقيل
اصله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين انما خصهم بذلك
ليحصل العلم بخبرهم والا لما خصهم بذلك وقيل اصله اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة عند
الشافعية ليحصل العلم بصدقهم فى خبرهم واخذا من قوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك
من المومنين فانها نزلت فى اربعين واخذا من قوله عليه السلام خير السرايا اربعون فلولا ان
خبرهم يفيد العلم للمشركين بدعوى الرسول والا لما امرهم بعثا لهم وقيل اصله سبعون
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا فلولا ان خبرهم يفيد العلم لبنى اسرائيل بعد رجوعهم
من الميقات والا لما خصهم بذلك وقيل اصله ثلثمائة وبضعة عشر نظرا الى عدد اهل بدر وانما خصهم
بذلك ليعلم المشركون ما اخبروا به وقيل اصله ان يكون عدده عدد بيعة الرضوان لقوله
تعالى لقد رضى الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ومنهم من لم يعين فيه عددا واليه
اشار بقوله والصحيح انه لا ينحصر فى عدد مخصوص فضابطه اى ضابط العدد الذى يحصل به التواتر
ما حصل العلم عنده اى عند تحقق ذلك العدد ما به متى حصل العلم بالتواتر عنده علمنا تحقق
ذلك العدد ولا ينحصر فى عدد معين فانه غير معلوم لنا فانا قاطعون بحصول العلم بالمتواتر
كوجود بغداد وبخارا وغير ذلك من المتواتر من غير علم بعدد خاص لا متقدما على هذا العلم
كما هو راى من يقول بانه نظرى ولا متاخرا عنه كما هو راى من يقول انه ضرورى والقطع بعدم
عدم العلم بعدد خاص دليل ظاهر على عدم انحصاره فيه والعادة تقطع السبيل الى وجدانه
اى وجدان العدد المخصوص يعنى لا سبيل الى العلم به عادة لان العلم بالمتواتر انما هو بتقوى
الاعتقاد وتزايد الظنون على تدريج خفى لا انه يحصل بخبر الواحد ظن ثم تزايد بانضمام الاثنان
ثم العلم به كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى عنا الى ان يكمل واذا كان بالتدريج الخفى يتعذر
علينا وجدانا لعدد الموجب للعلم لان القوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك لا يتعسره
ولخفائه وعدم انضباط مراتب الزيادة ونقطع ايضا انه يختلف بالقراين التى تتفق فى
التعريف غير زايد على المحتاج اليه فى ذلك عادة من الجزم ويفيد مثل ابادرا لصدق وباختلاف
اطلاع المخبرين على مثلها عادة كخواص الملك باحواله الباطنة وباختلاف ادراك
المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر
واقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركب الاسباب ثم اشار الى عدم صحة ادلة القائلين بعدد
مخصوص فقال وادلة الحاصرين اى للعدد فى مقدار تعينه كما عينوا فيه مع عدم مناسبتها

و

وملائمتها للمطلوب لعدم دلالتها عليه واختلافها وتعارضها مضطرب به لان حصول العلم غير
لازم عند شئ من تلك الاعداد ضرورة فانه قد يحصل العلم به لقوم فى واقعة ولا يحصل به
لقوم اخرين فلو كان ذلك العدد موجبا للعلم ومناطا لحصوله لما اختلف حصول العلم
بحسب الاقوام لان لازم الشئ لا يمكن ان يتخلف عنه واختلاف حصول العلم بالاعداد واقع
بالاسباب التى ذكرناها من اختلاف القراين المعرفة المقترنة بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه
وادراكه للقراين واختلاف الوقايع وعظمها وحقارتها **قوله** واختلف فى شروطها منها تباين
الاماكن وعدم الانحصار فى عدد مع العدالة وقد شرطها فخر الاسلام لان الكفر عرضة
الكذب والاسلام والعدالة ضابطان للصدق والتحقيق ولذلك حل اجماعهم حجة قاطعة
ولو وقع بخبر الكفار لزم به صدق النصارى فى قتل المسيح والتثليث وقال من لم يشترط ذلك
نحن قاطعون بحصول العلم بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا بواقعة حدثت
لهم افاد العلم وهم مخبرون وكذا اهل قسطنطينية اذا اخبروا بقتل ملكهم مثلا والضابطة
فى التواتر الكثرة المانعة من الكذب وخصوصية الاجماع بالاسلام للادلة السمعية واخبار
النصارى باطل لعدم استواء الطرفين والواسطة ومنها اشتراط الستر المعصوم فيهم
دفعا للكذب ومنها اشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة فيهم لامكان تواطؤ غيرهم على
الكذب لعدم خوفهم من المواخذة وهو باطل لحصول العلم باخبار الشرفا العظما الكثيرين
عن محصورين بل قد يكون حصوله اسرع لترفعهم عن الكذب ولا يمتنع ان يعرب هذه شرعة
حصول العلم اما ان يكون شرطا فلا لما فرغ من بيان الشروط المتفق عليها شرع فى بيان المختلف
فيها فقال واختلف فى شروط منها اختلاف مواطنهم وتباين اماكنهم اى تباعدها بان لا يجمعهم
بلد ومحلة ليحصل الامن من تواطيهم على الكذب فانهم اذا كانوا من بلد واحد ومحلة واحدة
لا يبعد ان يتفقوا على الكذب لمصلحة تعمهم لما بينهم من الالفة والمخالطة وهو باطل بان اهل
بغداد لو اخبروا بواقعة محسوسة جرت بينهم حصل العلم بخبرهم مع اتحاد بلدهم ومنها عدم
انحصار المخبرين فى عدد بان يكون كثرتهم بالغة الى حد لا يحصيهم عادة ليحصل الامن
عن التواطؤ على الكذب فانهم اذا كانوا محصورين لا يبعد اتفاقهم على الكذب عادة ومنها العدالة
وهى تتضمن الاسلام فيكون هذا الشرط شرطين حقيقة وقد شرطها فخر الاسلام اى شرط
الشروط المذكورة فى البزدوى وشرط العدالة حيث قال ان يروى الخبر قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون
اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه فقد اشار بقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم
هذا الحد الى شرطين متفق عليهما واشار الى الشروط الثلثة المختلف فيها بقوله اولا ان يرويه
قوم لا يحصى عددهم الى اشتراط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لامكان التواطؤ وبقوله
وتباين اماكنهم الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحالهم لانه اشد تاثيرا فى دفع امكان
التواطؤ وبقوله وعدالتهم الى اشتراط الاسلام والعدالة لان الكفر والفسق عرضة
الكذب والمجازفة ومظنة لهما والاسلام والعدالة ضابطان للصدق والتحقيق فى
القول فلا بد منهما ليندفع توهم الكذب ويتحقق الجزم بالصدق كما فى الشهادة ولذلك اى لاجل

كون الاسلام والعدالة ضابطين للصدق والتحقيق جعل اجماع المسلمين حجة قاطعة ولا لو وقع العلم
تواتر الكفار للزم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح وصلبه وبما نقلوه منه
من كلمة التثليث لانهم اخبروا باجمعهم بذلك وهم خلق كثير فلولا ان الاسلام شرط في خبر التواتر ولا
لافاد العلم بما نقلوه وهو باطل باجماع المسلمين وقال من لم يشترط شيئا من الشروط الثلثة هذا الدليل
باطل وشيء منها ليس بشرط فانا قاطعون بحصول العلم بالمتواتر بدون ذلك اى بدون تلك الشروط
فان اهل بلد او اهل جامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم وهو ان ذكر بهم قد عزل او ان خطيبهم
قد لحق عليه افاد خبرهم العلم وان كانوا محصورين حيث جمعهم بلد واحد ومسجد واحد فدل على ان
شيئا من الكم وعدم الحصر ليس بشرط للتواتر وكذا لو اخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم
مثلا يقطع بصدقهم وان كانوا كفارا فدل على ان العدالة والاسلام ايضا ليس بشرط له ثم اشار
الى الجواب عن ادلتهم اما عن قولهم ان العدالة والاسلام ايضا ضابطان فى التواتر ان كثرة المخبرين
كثرة مانعة من التواطؤ على الكذب والكثرة صالحة للضبط ذلك فان الجزم قد يحصل بها من غير
العدالة والاسلام فان خصوصية الاجماع باهل الاسلام والعدالة انما ثبت بالادلة السمعية ٥
الدالة على عصمتهم كرامة لهم دون العقلية اى لا لان الصدق لا يمكن ان يتحقق الا بهما واما عن ٥
قولهم لو وقع خبر الكفار للزم صدق النصارى فيمنع الملازمة وهو ان الاسلام انه لو وقع العلم
بخبر الكفار لزم صدق النصارى فيما نقلوه وذلك لانه انما يلزم ذلك لو تحقق الشرط المتفق
عليه وهو ممنوع لانه لم يوجد فيه استواء الطرفين والواسطة فى خبرهم لانهم لم يبلغوا عدد التواتر
فى الطبقة الاولى لان النصارى فى ابتداء امرهم كانوا قليلين جدا بحيث لا يمتنع تواطؤهم على الكذب
او لان المسيح شبه لهم فنقلوا قتل المشبه به بناء على اعتقادهم ان المشبه هو المسيح وقد صرح الوحي
بذلك حيث قال تعالى ولكن شبه لهم وكذا فى الوسط لان بخت نصر قتلهم لم يبق بعد قتله الا قليل يسير
ومنها اشتراط الشيعة وجود الامام المعصوم فيهم اى فى المخبرين دفعا لتوهم تواطؤهم ٥
على الكذب لانه بدونه قد يتفقون على الكذب وهذا ايضا باطل لان الصدق قد يحصل بالخبر
من ليس فيهم مسلم فضلا عن المعصوم ولانه اذا وجد فيهم معصوم كان خبره وحده مفيدا للعلم
فلا يكون للتواتر معنى ومنها اشتراط اليهود فى التواتر ان يكون فى المخبرين اهل الذلة والمسكنة
لانه اذا لم يكن فيهم هؤلاء بل كان الكل من الاكابر العظماء لا يمكن احترازهم عن تواطؤهم على الكذب
لغرض من الاغراض لعدم خوفهم من المؤاخذة على الكذب لعزتهم وجاههم بخلاف ما لو كان فيهم
اهل الذلة والمسكنة فان خوفهم عن المؤاخذة على الكذب لهوانهم يمنعهم من الكذب وهذا ايضا باطل
لحصول العلم باخبار الشرفاء العظماء الكثيرين عن محسوس بل قد يكون العلم من خبرهم اسرع لترفعهم
عن بذلة الكذب لشرفهم ولحفظ وجاهتهم بخلاف اهل الذلة والمسكنة فانهم يقدمون على الكذب
لدناءة نفوسهم وخستهم وعدم خوفهم من سقوط جاههم وقلة مبالاتهم عن هذه الرذيلة ثم قال
المصنف ولا يمتنع ان يعرف بهذه الشروط سرعة حصول العلم به الى الذهن فيكون حصول
العلم به الى الذهن بعد تحققها اسرع من حصوله بدونها واما ان تكون هذه شروطا لحصول
العلم به بحيث ينتفي العلم عند انتفائها فلا وجه لذلك لما عرفت ان العلم قد يحصل بدونها صح
قوله مسئلة اذا اشتملت اخبار التواتر على معنى كلي مشترك بجهة التضمن او الالتزام مع الا

خلاف

195

الاختلاف فى الوقائع حصل العلم به كوقائع عنترة فى الحروب وحاتم فى الجود وعلي فى الشجاعة ٥
لان الكل يخبرون به لكن يستفاد ان يكون العلم بغيره اسرع لاتحاد الالفاظ ومعانيه وان اتحد
المدلول لان من جهة التضمن والالتزام لما فرغ من بيان التواتر اللفظي شرع فى بيان التواتر
المعنوي فقال اذا اشتملت اخبار التواتر اى اخبار خلق كثير بلغ عددهم عدد التواتر على معنى
كلي مشترك بين تلك الاخبار الدالة عليه من جهة التضمن او خارج عنها لازم لها حتى يكون دالا لها
عليه من جهة الالتزام مع تحقق الاختلاف فى الوقائع التي نقلوها بان اختلف اخبارهم فى وقائع
مختلفة حصل العلم بمجموع الاخبار بذلك المعنى الكلي المشترك بينهما لبلوغه حد التواتر معنى اذا
لكل مخبر وبذلك المعنى الكلي تضمنا او التزاما كوقائع عنترة فى حروبه ووقائع حاتم فى جوده ووقائع
علي فى شجاعته لان الكل مخبرون عن ذلك المعنى الكلي المشترك كما لو نقل واحد بان حاتما وهب من الابل
كذا او ان ابيه وهب من العبيد كذا او ان ابنه وهب من الذهب كذا او اخر انه وهب من الفضة كذا
الى ان كل منهم بخبر واقعة الى ان تكثر الوقائع بحيث يمتنع الكذب على جميعهم عادة فالمجموع يدل
على سخاوته لان تلك الروايات وان كانت مختلفة لجميعها دال على قدر مشترك وهو السخاء فيحصل
لنا العلم به وكذا لو نقل واحد بان عليا قلع باب خيبر واخر بانه قاتل مائة فهزمهم واخر بانه حمل
على جمعين فغلبهم واخر بانه الحق بنفسه وسط جيش عظيم وجرح فان مجموع تلك الاخبار يفيد العلم
بشجاعته وانما سمي هذا التواتر معنويا لكون المتواتر فيه هو المعنى الكلي لا لفظيا اذ لم يتواتر
لفظ شيء من الرواة لعدم اتفاقهم عليه والكل يفيد العلم لكن لا يستبعد ان يكون حصول
العلم بغيره اى بغير التواتر المعنوي وهو التواتر اللفظي اسرع من حصول العلم بالمعنوي ٥
لاتحاد الفاظ المتواتر اللفظي ومعانيه بخلاف المعنوي فان الفاظه مختلفة وان اتحد المدلول
اى مدلولات الفاظ رواته من جهة التضمن ولا الالتزام وهى نسخة وان اتحد المدلولات بالتثنية
اى وان اتحد مدلول اللفظي والمعنوي فى كونه معلوما مجزوما به من جهة اعتبار التضمن والا
لتزام لكن الاختلاف بالسرعة والبطء قوله فصل فى خبر الواحد وفيه اربعة اقسام الاول
فى حقيقة خبر الواحد خبر لم ينته الى التواتر والمشهور وقيل ما افاد الظن وهو غير مطرد فان
القياس يفيده وغير منعكس فى خبر لا يفيد وينقسم الى ما لا يفيد عند تعارضها لاحتمالات والى
ما يفيد عند ترجح احدها وفى الاحكام ان زادت نقلته على ثلثة سمي مشهورا وشرط فخر الاسلام
ان يكونوا من ادنى الاصل متواتر الفرع فيضلل جاحده ويزاد به على الكتاب كالرجم ومسح الخف ٥
والتتابع فى الكفارة يوجب علم طمأنينة لما فرغ من الكلام على التواتر شرع فى الكلام على خبر ٥
الواحد وفيه اربعة اقسام الاول فى حقيقة خبر الواحد الثاني فى شرائط وجوب العمل
به الثالث فى مستند الراوي الرابع فيما اختلف فى رد خبر الواحد به وقدم القسم الاول لتوقف
مباحث سائر الاقسام عليه وقد عرف خبر الواحد خبر لم ينته الى التواتر والمشهور فقوله خبر كالجنس
وباقي التعريف لاخراج المتواتر والمشهور عنه وقد عرفت المتواتر وسيأتي المشهور عن قريب ٥
ان شاء الله تعالى وقيل فى تعريفه بان خبر الواحد ما افاد الظن هذا التعريف غير مطرد لصدقه
على القياس فانه مفيد للظن وليس بخبر فقد وجد الحد بدون المحدود ولم يطرد وغير منعكس
لعدم تحقق الحد فى خبر لا يفيد الظن كخبر الفاسق والمستور فانه خبر واحد بالاتفاق وان لم
يفد الظن فقد تحقق فيه المحدود بدون صدق الحد عليه فلا يكون منعكسا ولو اريد بكلمة ما

في قوله ما افادا الظن الخبر بقرينة كونه من اقسام الخبر سقط الاعتراض الاول ثم خبر الواحد
ينقسم الى خبر واحد لا يفيد الظن اصلا عند تعارض الاحتمالات فيه وتقابلهما على السواء من غير رجحان
احدهما والى خبر واحد يفيد الظن عند ترجح احدها اي احد الاحتمالات في النفس من غير قطع ٥
والمراد بافادة الظن وعدمه افادة هو افادة الصدق وعدم افادته لا افادة الظن ٥
بحسب الدلالة والاحتمالات العقلية حاضرة لجواز كونه قطعي الدلالة فعلى هذا المراد بالا
حتمالات احتمالا الصدق والكذب باطلاق الجمع على التثنية وقال في الاحكام ان الخبر
اذا زادت نقلته على الثلاثة سمي مشهورا مستفيضا لاشتهاره بين اهل العلم كقوله على الا[سلام من حسن]
اسلام المرء تركه ما لا يعنيه فكان قسما متوسطا بين خبر الواحد والمتواتر وشرط فخر الاسلام
في كون الخبر مشهورا ان يكون احادي الاصل بان يكون الراوي عن النبي عليه السلام من مرتبة
الاحاد متواتر الفرع بان نقله في القرن الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وحكم المشهور ان يضلل جاحده لان التابعين لما اتفقوا على قبوله والعمل به بين صدقه لانه
لا يتوهم اتفاقهم على القبول الاجماع حجة عليه وليس ذلك الا لتعيين جانب الصدق في الرواه
فيضلل جاحده اي ينسب الى الضلال وهو فقدان ما يوصله الى الحق ولا يكفر جاحده لان
جحوده لا يؤدي الى تكذيب النبي عليه السلام لانه لم يسمع منه عليه السلام عدد لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل هو خبر واحد في الاصل وعلماء العصر الثاني فيؤدي الى تخطئتهم في القول
واتهامهم بعدم التامل في كونه عن النبي عليه السلام غاية التامل وتخطئتهم ليس بكفر بل هي
بدعة وضلال بخلاف انكار التواتر فانه يؤدي الى تكذيبه عليه السلام اذ المتواتر كالمسموع
منه عليه السلام وتكذيبه كفر وهو فوق خبر الواحد ودون خبر المتواتر فلهذا جازت به الزيادة
على كتاب الله دون خبر الواحد ولا يجوز به نسخ الكتاب وذلك لان الزيادة نسخ من وجه فيجوز بالمشهور
الذي هو متواتر من وجه ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صوره وهذا لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين المراد من اللفظ ولا تنسخه ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق
بالتقييد الذي هو ضده ولو كانت بيانا محضا لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت
نسخا محضا لما جازت الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة في القوة بين الناسخ والمنسوخ وكون
الناسخ اقوى والزيادة لما كانت شبيهة بكل واحد منهما لم يجز بخبر الواحد اعتبار الشبهة
النسخ ولا يشترط لها التواتر اعتبار الشبهة البيان وجازت بما هو شبيه بالمتواتر من
وجه وبالاحاد من وجه وهو المشهور عملا بالشبهين مثال الزيادة على الكتاب زيادة الرجم
في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجمه عليه السلام
ماعزا والغامدية على قوله تعالى الزانية والزاني وزيادة مسح الخف بحديث المغيرة ٥
وغيره على قوله تعالى وارجلكم وزيادة التتابع في صوم كفارة اليمين على قوله تعالى
فصيام ثلثة ايام قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد تحقق
النسخ بهذه الزيادة ومعنى في هذه الصور لان عموم قوله الزانية والزاني يتناول
المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حق المحصن وكذا قوله وارجلكم ٥
يتناول حالة لبس الخف في ايجاب الغسل فبزيادة المسح نسخ حكم الغسل في تلك الحالة
وكذا قوله تعالى فصيام ثلثة ايام باطلاقه يوجب جواز التفرق والتتابع فبزيادة ٥

التابع نسخ جواز التفرق وخبر المشهور يوجب علم طمانينة وهو ترجح جانب الصدق بحيث ٥
يطمئن اليه القلب فوق ما يطمئن بالظن المحض فكانه يعتقد الظن القريب من اليقين ولكن لا يفيد
اليقين لاحتمال توهم الكذب واليه ذهب عيسى ابن ابان من اصحابنا وهو مختار القاضي ابي
زيد وعامة المتاخرين منهم المصنف ووجهه انه لما اتفق العلماء من التابعين ومن بعدهم
على قبوله والعمل به تايد وتقوى لان قبولهم واتفاقهم على العمل به لا يكون الا عن تفحص عنه
وظهور الصدق فيه فصار شبيها بالمتواتر من هذا الوجه لكن لما لم يبلغ الرواة في الاصل حد
التواتر لم ينقطع الاحتمال بالكلية فافاد علم الطمانينة دون اليقين فلا يكفر جاحده لان
الكفر لا يثبت بانكار ما فيه احتمال وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو بكر الجصاص الى انه
مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال دون الضرورة فلا يكفر جاحده وقال
صدر الاسلام ثمرة الاختلاف تظهر في الاكفار فعند هؤلاء يكفر وعند الفريق الاول لا يكفر
ولكن نص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق فلا تظهر فائدة الاختلاف في الاحكام
قوله مسئله خبر العدل يفيد الظن بترجح الصدق بالعدالة وانتفا اليقين بالاحتمال واحمد
في رواية يفيد العلم بطرد في كل واحد ومنع بعض المحدثين الاطراد وقيل يفيد بقرينة والاكثر
لا يفيد مطلقا واختار في الاحكام حصوله مع القرائن وامتناعه عادة دونها واستدل
لو افاد لحرم لتناقض معلومان عند اخبار عدلين متناقضين وايضا المنازل ابدينان وثالث
لعدم قوله الزيادة فان قيل قائل فانا نجد بعض العلوم احلى كالضروري مع المكتسب قلنا
ممنوع فانها تشترك في انتفا احتمال النقيض وذلك للتفاوت ليس في نفس العلم بل في امتثال
النظري الى النظر دون الاخر وايضا يلزم ثبوت نبوة المخبر عن نفسه بغير معجز والعلم بشهادة
واحد من غير تزكيه ولو حكم بتخطئة من خالفه بالاجتهاد ولعورض به المتواتر ولا يمنع التشكيك
بما يعارضه وذلك خلاف للاجماع واما افادته العلم مع القرائن فانا نجزم بخبر موت ولد
ملك اذا انضمت به قرينة ان لا مريض عنده غيره مع خروج النساء على هيئة منكرة معتاده في موت
مثله مع العويل وخروج الملك ووراء الجنازة لذلك اي انضمت به قرينة ان لا مريض عنده ٥
ولا يقال علم ذلك بمجرد القرائن لانا نقول لولا الخبر لجاز ان تكون في موت اخر لما فرغ من تعريف
خبر الواحد وتقسيمه شرع في المسائل المتعلقة به وهي سبع الاولى اختلفوا في خبر الواحد العدل
هل يفيد العلم او الظن على اربعة اقوال الاول انه يفيد الظن ولا يفيد العلم اصلا بقرينة
ولا بغيرها وهو المختار عند الفقهاء واكثر المحدثين والظن لما كان عبارة عن ترجح احد
الطرفين من غير يقين اشار الى اثبات العقد الاول بقوله الترجح الصدق بالعدالة فان العدل
لما كان محترزا عن محركات دينه يغلب على الظن احترازه عن الكذب فانه محرم في الاديان
واشار الى اثبات العقد الثاني بقوله وانتفا اليقين اي بصدقه بالاحتمال اي بسبب
احتمال الكذب فان عدالته وان رجحت جانب الصدق لكن لم تقطع احتمال الكذب عنه
فلا يثبت اليقين مع هذا الاحتمال الثاني انه قد يفيد العلم من غير قرينة ويطرد ٥
كون الخبر مفيدا للعلم في خبر كل واحد من العدول وهو مذهب احمد ابن حنبل في احدى
الروايتين عنه الثالث انه يفيد العلم بغير قرينة لكن لا يطرد في خبر كل واحد بل يوجد

ذلك في بعض اخبار الاحاد دون البعض واليه اشار بقوله ومنع بعض المحدثين الاطراده
الرابع انه يفيد العلم بقرينة محققة به ولا يفيد اذا تجردت عنها وهو مذهب النظام وابنا
واختاره امام الحرمين والغزالي وصاحب المحصول وهو رواية اخرى عن احمد بن حنبل وقال
الاكثرون انه لا يفيده مطلقا اي لا بقرينة ولا بغيرها وهو القول الاول واختار في الاحكام
حصول العلم به مع احتفاف القراين به وامتناع حصوله عادة دون القراين واختاره
مركب من حكمين فاستدل على الاول وهو انه لا يحصل العلم به بدون القراين بوجوه اربعة الاول
انه لو افاد خبر الواحد العدل العلم بمجرده من غير قرينة لزم تناقض المعلومين عند اخبار
عدلين واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه اذا اخبر عدل بشي وعدل اخر اخبر بنقيضه
والتقدير ان خبر الواحد العدل يفيد العلم فيلزم ان يفيد خبر كل منهما العلم بما اخبر به فيلزم
تناقض المعلومين بالضرورة ولانه لا يجوز ان يكون خبر احدهما يفيد العلم دون خبر الاخر
لعدم الترجيح من ترجيح فتعين كون كل منهما يفيد العلم فيلزم التناقض وبطلان اللازم ظاهر
فان استحالة اجتماع النقيضين بديهية ولقايل ان يقول لا نسلم انه متى حصل العلم بخبر
الواحد يمكن ان يخبر عدل بنقيض ذلك وحاصله منع بطلان اللازم بناء على ان فرض خبر
موجبين للعلم متناقضين محال والمحال جاز ان يستلزم المحال ولكنه يندفع هذا بالوقوع
سلمنا ذلك لكن على تقدير اخبار عدل بنقيض ما اخبر به الاول يكون القرينة العقلية
دالة على كذب احد الخبرين والخبر الواحد انما يفيد العلم اذا كان مجردا عن القراين الدالة
على كذبه او صدقه وكلامنا فيه فعلى هذا الملازمة ممنوعة الثاني انه لو كان خبر العدل
مفيدا للعلم لما زال ابدا الاعتقاد بذلك الخبر باخبار ثان وثالث واللازم به باطل اما
الملازمة فلان العلم غير قابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فبالوجدان
فان كل احد منا يجد ازدياد الاعتقاد بالمخبر به بادره بخبرين فان قيل العلم قابل للزيادة
والنقصان لانا نجد بعض العلوم كالضروري اجلى من بعض واظهر كالمكتسب والعلم بالعيان
اقوى من العلم بالخبر فلنا كون بعض المعلوم اجلى من بعض وقبوله الزيادة والنقصان
ووجدان ذلك ممنوع بل لا يتصور ذلك لان العلوم لا تتنزل في احتمال النقيض عنها قطعا
والا لما كانت علوما بل ظنونا فلا يمكن الزيادة والنقصان فيها من حيث انها علوم
والتفاوت بين النظري والضروري ليس تفاوتا في نفس ماهية العلم بل من جهة افتقار
النظري في حصوله الى النظر دون الضروري فيكون الضروري اسرع حصولا من غيره والنظر
قد يتفاوت سرعة الحصول وبطوه لقرب بعضها الى الذهن الثالث لو كان خبر العدل
الواحد مفيدا للعلم بمجرده من غير قرينة لزم العلم بثبوت نبوة المخبر بها عن نفسه بغير معجزة
ولزم على القاضي الحكم بشهادة واحد من غير تزكية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلانه حينئذ يلزم العلم بصدقه بمجرد اخبار العدل عن نبوته فلا يحتاج الى المعجزة الدالة
على صدقه وبمجرد اخبار العدل عما يشهد به فيستغني عن التزكية وشاهد اخر واما بطلان
اللازم فبالاجماع الرابع انه لو كان خبر العدل الواحد مفيدا للعلم بمجرده من غير قرينة لوجب
تخطئة من خالفه بالاجتهاد لان مخالفة اليقين خطا بالضرورة

والعوض

197

ولعورض به اي بخبر الواحد العدل الخبر المتواتر لكونه مثله في افادة العلم على ذلك التقدير
لما علمت ان العلم لا يقبل الزيادة والنقصان ولا يمتنع التشكيك في العلم الحاصل به باعارض
بخبر الواحد لان العلم لا يقبل الشك واحتمال النقيض لا يعرض للعالم في نفسه لو قدره ولا
بتشكيك مشكك واللوازم باطلة بالاجماع لان كل ذلك خلاف الاجماع واستدل على الجزء
الثاني وهو ان خبر العدل يفيد العلم مع القراين بانا نجزم بصدق خبر موت ولد ملك اذا اخبر
به عدل اذا احتفت به قرينة وهي العلم بانه لا مريض عند الملك غيره ولدمع خروج النسا
من بيته خلف الجنازة على هيئة منكرة حاسرات متبرجات لاطمات حدودهن وبايعات
نحو رهن على ما جرت به العادة في موت مثله مع العويل والصراخ والنحيب الخارج عن
العادة وخروج الملك وراء الجنازة كذلك اي على هيئة منكرة من تمزيق الثوب وحسر
الراس واضطراب البال وتشويش الحال على خلاف ما كانت عادته من التزام الوقار
والهيبة والمحافظة على اسباب المروة فكل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القراين
نقطع بصحة الخبر عنه ويحصل له العلم بخبره كما نعلم صدق خبر المتواتر واشار الى جوابه
الاعتراض على هذا المثال بقوله لانا لا نعلم موت ولد الملك في هذه الصورة المفروضة
بمجرد القراين المؤكدة لانا نخبر مع القراين لانه لا جائز ان يكون حصول العلم من مجرد الخبر
لما ذكرتم من الادلة على ان خبر الواحد العدل لا يفيد العلم بغير قرينة ولا جائز ان
يكون حصوله من الخبر مشروطا بالقراين ولا من القراين مشروطا بالخبر ولا من الخبر
والقراين معا لاستقلال تلك القراين المذكورة بافادة العلم بالموت سوا وجد
الخبر او لم يوجد فان من شاهد تلك القراين علم بمجرد المشاهدة العلم بموته وان لم
يخبره احد وحينئذ لا اثر للخبر فلا يفيد العلم لانا نقول لا نسلم ان العلم حاصل بمجرد
مشاهدة تلك القراين من غير اخبار احد به بل لا بد من انضمام الخبر اليها لانه لولا الخبر
بموت ولده لجاز ان يكون تلك الاحوال المشاهدة لموت شخص اخر غيره ولده من اخيه
وابيه فلا يحصل الجزم بموت ولده بعينه **قوله** قالوا ولا تقف ما ليس لك
به علم واجمعنا على اتباع خبر الواحد ولولا افادته العلم لكان الاجماع على مخالفة النص
وايضا ان يتبعون الا الظن فلو افاده لكنا مذمومين على اتباعه ولو لم يفد لما
اوجبه عند كثرة العدد الى حد التواتر لان الجملة مركبة من الاحاد ولما اوجب قتل
المقر بالقتل ولا بينة عليه ولما امتد حد لكونه قاضيا على العقل ببراة الذمة واستدل
من خصص بان عليا كان يستحلف الراوي ويستثني ابا بكر قاطعا بصدقه قلنا
وجوب العمل به بناء على الاجماع وهو قاطع فاتباعه اتباع للعلم والمنع من اتباع غير
العلم هو فيما يراد فيه العلم كالاعتقادات القطعية وحكم الجملة قد يخالف حكم
الاحاد وقد تقدم والاحكام الشرعية تبنى على الظن باجماع السلف وغاية
الاثر ان عليا صدق ابا بكر من غير تحليف لاختصاصه بزيادة العدالة والتصديق بنا
على غلبة الظن جائز وان لم يكن قطعيا اشار بقوله قالوا الى ادلة القائلين
بان خبر الواحد يفيد العلم بمجرده من غير قرينة مطلقا ويطرد ذلك في كل خبر

وقد احتجوا على ذلك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم. وجه التمسك به انه تعالى نهى عن اتباع ما ليس بعلم وقد اجمعنا على اتباع
خبر الواحد في احكام الشرع ووجوب العمل به فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم
لكان اجماع الامة منعقدا على مخالفة النص وهو ممتنع لما عرفت ان الاجماع
لا ينعقد على الخطا ومخالفة النص خطا. واورد بان دعوى الاجماع لا يستقيم مع مخالفة
الجبائي واتباعه في جواز العمل بخبر الواحد. اجيب بان الاجماع على ذلك
منعقد قبل مخالفتهم فلا تعتبر مخالفتهم بعد انعقاده وايضا قوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وما تهوى الانفس وان الظن لا يغني من الحق شيئا فانه يقتضي الذم
على اتباع الظن فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم بل يكون مفيدا للظن لكنا مذمومين
على اتباعه وهو خلاف الاجماع لانعقاده على وجوب اتباعه. واما المعقول فمن
ثلاثة اوجه الاول انه لو لم يفد خبر الواحد العلم حال انفراده لما اوجبه عند
كثرة عدد المخبرين وبلوغهم الى حد التواتر لان الجملة مركبة من الاحاد فما جاز على
الخبر الاول جاز على الثاني والثالث فصاعدا لان انضمام ما لا يفيد العلم الى ما
لا يفيده لا يفيده لكن قد بينا ان خبر المتواتر يفيد العلم فانتفى اللازم فكذا الملزوم
الثاني انه لو لم يفد خبر الواحد العلم لما ابيح في الشرع قتل المقر على نفسه بالقتل
العمد بالاقرار ولا بالشهادة اثنين عليه بذلك لان الاقرار والشهادة حينئذ لا يفيد
العلم بالصدق لان كل واحد منهما من اخبار الاحاد والقتل مما يحتاط فيه لان حقن الدم
مطلوب شرعا فلا يجوز سفكه بدليل فيه شبهة هكذا قرره في الاحكام فجعل اللازم
عدم افادة خبر الواحد العلم شيئين عدم اباحة قتل المقر بالقتل وعدم اباحة قتله
بشهادة شاهدين والمصنف جعل اللازم عدم اباحة القتل بالاقرار بدون قيام
البينة عليه حيث قال ولما ابيح قتل المقر بالقتل ولا بينة عليه وفيه اشعار بان عدم
اباحة قتله بالبينة ليس من لوازمه وكلام صاحب الاحكام اظهر لان شهادة الاثنين
ايضا من باب الاحاد فاذا لم يفد خبر الواحد العلم لم يكن الشهادة ايضا مفيدة للعلم
كالاقرار ويمكن ان يكون كلام المصنف هكذا ولا بينة عليه بزيادة الباء الجارة
ليكون مطابقا لما في الاحكام لانه اختصره ولكن قد سقطت الباء من الناسخ.
الثالث انه لو لم يفد خبر الواحد العلم لما اقيم حد من الحدود الشرعية كحد
الزنا والشرب والسرقة اصلا لا بالاقرار ولا بالبينة لان الاقرار والشهادة
حينئذ يفيدان الظن والحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بما فيه
شبهة وهذا لانه لو ثبت القتل والحدود بالاقرار والشهادة لزم ان يصير
كل منهما قاضيا على حكم العقل وبراءة الذمة وذلك لا يجوز لان كل واحد من
حكم العقل وبراءة الذمة ثابت بقطعي والظني لا يقضي على القطعي واذا لم يجز
اثباتهما بهما لم يثبت اصلا اذ لا طريق لثبوتهما غيرهما فعلى هذا قوله لكونه
قاضيا على العقل وبراءة الذمة تعليل للدليلين لا لاحدهما فقط واما بطلان

اللازم فبالاجماع لان القتل والحدود يثبت بهما بالاجماع. واستدل من
خصص افادة العلم بخبر دون خبر ولا يطرد في كل خبر كبعض المحدثين بان عليا
كان يستحلف الراوي عن النبي عليه السلام وما كان يقبل حديثه الا بعد الحلف
بانه سمعه منه عليه السلام وكان يستثني ابا بكر وكان يقبل حديثه بلا حلف
قاطعا بصدقه لتصديقه ابا بكر بدون الحلف وتحليف غيره دليل على ان
العدول كلهم في الاخبار ليسوا على السوية بل خبر بعضهم يفيد العلم دون البعض
واشار الى الجواب عن الكل بقوله قلنا الى اخره. اما الجواب عن الايات فمن
وجهين احدهما منع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو لم يفد خبر الواحد العلم لزم
انعقاد الاجماع على مخالفة النص والذم على اتباع خبر الواحد وانما لزم ذلك
لو كان في ذلك متبعين للخبر المفيد للظن وليس كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد
ووجوب اتباعه في الشرعيات انما كان بناء على انعقاد الاجماع على ذلك لا
لكونه مفيدا للظن والاجماع دليل قاطع فاتباعه اتباع للعلم دون الظن فلا
يلزم انعقاد الاجماع على مخالفة النص ولا الذم على اتباع خبر الواحد. الثاني
ان الايات مؤولة بان المراد منها المنع من اتباع غير العلم فيما المراد منه العلم ويطلب
فيه اليقين كالاعتقادات القطعية في مسائل اصول الدين من اعتقاد وجود
الصانع ووحدانيته وما يجب له وما يجوز له وما لا يجوز عليه واعتقاد صدق
النبي عليه السلام فيما جاء به من الله تعالى لا في المسائل الفروعية العملية وانما
يجب المصير الى هذا التاويل جمعا بين الادلة. واما الجواب عن معقولهم
الاول فمنع الملازمة وهو انا لا نسلم انه اذا لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم
لا يكون المتواتر مفيدا له لان حكم الجملة قد يغاير حكم الاحاد فيجوز ان تكون
الجملة مفيدا للعلم وان لم يكن الاحاد مفيدا له. وقد تقدم ذلك في باب
الاجماع. وعن معقولهم الثاني والثالث منع الملازمة ايضا وهو انا لا نسلم
انه لو لم يفد خبر الواحد العلم لما ابيح قتل المقر على نفسه بالقتل ولما اقيم حده
وانما يلزم ذلك لو لم يجز اثبات الفروع بالظن وهو ممنوع لان الاحكام
الشرعية الفرعية تبنى على الظن باجماع السلف من الصحابة ومن بعدهم فانهم
يقتصون ويقيمون الحدود بما يفيد الظن فيجوز اقامة الحدود والقصاص به
ولا نسلم ان الاقرار والشهادة لا يجوز كونهما قاضيين على براءة الذمة وكون
براءة الذمة قطعيا ممنوع. وعن الاخير انه لا نسلم ان خبر الصديق وحده
يفيد العلم ولا دلالة للاثر المذكور على ذلك غاية الامر ان عليا كان يصدق
ابا بكر من غير يمين لحصول ظن الصدق بخبره من غير يمين دون غيره لاختصاص ابي بكر
بزيادة رتبته وعلو الشان في العدالة والعفة فحصل زيادة عدالته على
غيره بمنزلة يمين غيره والتصديق بناء على غلبة الظن جائز وان لم يكن المصدق
به قطعيا عند المصدق فلا يدل على انه جعل خبره وحده مفيدا للعلم

قوله مسئلة اذا اخبر واحد في حضرته عليه السلام ولم ينكر عليه دل
على صدقه ظنا وقيل قطعا والا لانكر قلنا يحتمل انه لم يسمعه او لم يفهمه او قد
بينه او علم ان الانكار لا يفيد اورأى تاخيره وان كان دنيويا فيحتمل عدم العلم
به ولو قدر عدم الجميع فالصغيرة غير ممتنعة ومع الاحتمال لا قطع. **اختلف**
اهل الاصول فيما اذا اخبر واحد بحضرة النبي عليه السلام وسكت عنه ولم ينكر
عليه هل يدل سكوته وعدم انكاره عليه على كونه صادقا في خبره قطعا
او ظنا **فذهب** الجمهور الى انه يدل عليه ظنا لا قطعا. وذهب قوم الى انه
يدل عليه قطعا اشار الى دليل قطعيته بقوله والا لانكر يعني لو كان كاذبا في اخباره
لانكر النبي عليه السلام عليه والا لكان تقريرا له على الكذب مع كونه محرما
عليه وذلك محال في حقه عليه السلام واشار بقوله قلنا الى الجواب عنه وهو
ان عدم انكاره عليه السلام يحتمل ان يكون لانه عليه السلام لم يسمعه وان كان
الغالب سماعه وعدم الغفلة عنه وعلى تقدير العلم بسماعه يحتمل انه عليه السلام
لم يفهمه لركاكة عبارة المخبر وان كان الغالب فهمه وعلى تقدير العلم بفهمه ان
كان امرا دينيا وقدر كونه كاذبا فعدم انكاره يحتمل ان يكون لانه عليه السلام
قد بينه له مرة وكان ذلك معلوما للحاضرين فلم يحتج الى الانكار مرة اخرى او
علم ان انكاره لا يفيد فلم يشتغل به اورأى عليه السلام تاخير البيان الى وقت
اخر لمصلحة وان كان دنيويا فيحتمل ان يكون عدم انكاره عليه السلام لعدم علمه
بكونه كاذبا لكونه من الامور المتعلقة بالدنيا ولو قدر عدم جميع تلك الاحتمالات
فيحتمل ان يكون عدم انكاره عليه من الصغائر وهي غير ممتنعة عليه ومع هذه الاحتمالات
ترك انكاره لا يدل على صدقه قطعا وان دل عليه ظنا لان الظاهر من حاله عليه السلام
انه لو كان كاذبا لانكر عليه فعدم انكاره يفيد غلبة الظن بصدقه دون العلم
وفيه **بحث** لانه لو كانت صغيرة لاقترن البيان به امامن النبي عليه السلام او من الله
تعالى لئلا يوهم تقريره جواز الاقتداء به فان الظاهر من افعاله واقواله المشروعية
وفيه اشكال من وجه اخر وهو ان الاجماع السكوتي عند الجمهور يثبت بانتشار
الفتوى وسكوت الباقين لان سكوتهم دليل على صدق المفتي وسنعتقد به الاجماع
قطعا فسكوت النبي عليه السلام اولى بكونه دليلا على صدق المخبر فيكون المذكور
هنا مخالفا لما مر في الاجماع. **اجيب** بانا لا ننكر ان عدم انكاره عليه السلام
يفيد الصدق ظنا وانما ننكر افادته العلم فلا يكون هذا مخالفا لما مر في الاجماع
السكوتي فانه ايضا يفيد الظن وهو حجة في الاحكام دون القطع واما قوله
ينعقد الاجماع قطعا ان اراد به انه اجماع قطعي فهو مخالف لما عليه الجمهور
فانهم نصوا على انه ظني وان اراد به القطع بكونه حجة في الاحكام فمسلم ولا ينافي
قوله مسئلة وكذا لو اخبر بحضرة جمع عظيم وسكتوا عن تكذيبه وقيل
يقطع بصدقه لانه يمتنع عادة جهل الكل بكذبه ومع الاطلاع فهي حاكمة بان

السكوت مع اختلاف الاراء والامزجة دليل الصدق قلنا يحتمل انهم لا يعلمون
كذبه او علمه بعضهم وسكتوا او علموه ومنعهم عن الانكار مانع ولا قطع مع
الاحتمال. وكذا **اختلفوا** فيما اذا اخبر واحد عن امر محسوس بحضرة جمع
عظيم وسكتوا عن تكذيبه في خبره هل يدل ذلك على صدقه فيما اخبر به قطعا
او ظنا كما اختلفوا في المسئلة التي قبلها واليه اشار بقوله وكذا. **فذهب**
الجمهور الى انه يدل على صدقه ظنا لا قطعا. وذهب قوم الى انه يدل على
صدقه قطعا. **واحتجوا** على ذلك بانه يمتنع عادة جهل خلق عظيم باجمعهم بكذبه
لو كان كاذبا في خبره فلابد من اطلاعهم على كذبه ومع اطلاعهم على كذبه فهي
اي العادة حاكمة بان سكوت الجمع العظيم عن التكذيب واتفاقهم على السكوت
مع اختلاف ارائهم وامزجتهم وطباعهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف دليل
على صدقه. واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا. **تقريره** بانا لا نسلم ان
العادة حاكمة بان سكوتهم دليل الصدق لانه يحتمل ان يكون سكوتهم لانهم
لا يعلمون كذبه والعادة لا تحيل هذا فانه قد يقع امور في بلد لا يطلع عليها
اكثرهم فيحتمل عدم اطلاعهم ويحتمل ان يكون بعضهم قد اطلع على كذبه دون
البعض والعادة لا تحيل سكوت بعضهم كالواحد والاثنين عن تكذيبه
وبتقدير ان يكون جميعهم قد اطلعوا على كذبه لا نسلم ان العادة تحيل سكوتهم
لاحتمال ان يكون سكوتهم لمانع منعهم عن الانكار عليه والتكذيب ومع هذه
الاحتمالات لا يمكن القطع بصدقه **قوله** مسئلة وكذا لو رواه ثم
اجمعت الامة على العمل به وقطع ابو هاشم وابو عبد الله البصري في اخرين بصدقه
قالوا والا كان عملهم خطأ ولا اجماع على خطأ قلنا يحتمل ان يكون عملهم او عمل بعضهم
بغيره ومع عمل الكل فهم مكلفون بالعمل بالمظنون فلم يكن خطأ. وكذا **اختلفوا**
فيما اذا روى واحد خبرا عن النبي عليه السلام ثم ان الامة اجمعت على العمل به
اي بموجب ذلك الخبر هل يفيد القطع بصدقه او الظن فالجمهور على ان عمل الامة
به دل على صدقه ظنا لا قطعا وهو مختار صاحب الاحكام والمصنف واليه اشار
بقوله وكذا اي الحكم في هذه كالحكم فيما سبق. وذهب ابو هاشم والكرخي
وتلميذهما ابو عبد الله البصري في جماعة اخرين من اتباعهم انه يدل على صدقه
قطعا. **واحتجوا** على ذلك وقالوا لو لم يكن ذلك الخبر صادقا قطعا كان عمل الامة
به خطأ اي محتملا للخطأ واللازم منتف لانه لا اجماع على خطأ ولا يحتمل الخطأ
واما الملازمة فلانه اذا لم يكن الخبر صادقا قطعا كان محتملا للخطأ فكان حكم الاجماع
الموافق له ايضا محتملا للخطأ وانما حملنا قوله كان عملهم خطأ على انه محتمل للخطأ
لانه لا يلزم من عدم القطع بصدق الخبر القطع بخطائه حتى يكون عملهم خطأ قطعا
واشار الى الجواب عنه بقوله **قلنا** اي لا نسلم ان اجماعهم على العمل بما يوافق
الخبر يدل على صدقه وانما يدل عليه لو كان عملهم به فهو ممنوع لاحتمال ان يكون

علمهم او عمل بعضهم بخبره من الادلة لا بذلك الخبر لاحتمال قيام الادلة الكثيرة
على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل علمهم على صدقه لعدم عملهم به وبتقدير
عمل كل الامة به لا يدل ذلك ايضا على صدقه قطعا لان الامة مكلفون بالعمل
بالمظنون كخبر الواحد والقياس فيجوز ان يكون عملهم به باعتبار كونه مفيدا للظن
وذلك كاف في العمل به والا كان عملهم خطا قلنا الملازمة ممنوعة لانهم اذا
كانوا مكلفين بالعمل بالمظنون لا يكون عملهم بمقتضاه مع تكليفهم بالعمل به خطا وانما
الخطا بترك ما كلفوا به او فعل ما نهوا عنه ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصدقه
وان كان الغالب على الظن صدقه وللخصم ان يقول اذا كان الاجماع القطعي موافقا
لمقتضى الخبر كان مقتضاه قطعيا لان الموافق للواقع قطعا واقع قطعا وهذا
هو المراد بما ادعيناه والحق انه ان اريد ان اجماع الامة يدل على حقية مدلوله
فهو صحيح وان اريد كون لفظه مسموعا من النبي عليه السلام قطعا فلا **قوله**
مسئلة اذا انفرد مخبر بما توفر الدواعي على نقله مع مشاركة الجم الغفير كما اذا انفرد
بان ملك مدينة قتل عقيب الجمعة وسط الجامع دل على كذبه قطعا خلافا
للشيعة لنا انا نجد من انفسنا العلم بكذبه فان الطباع مجبولة على نقل كل
معلوم وان صغر فكيف بالامور العظام في الجمع العظيم فالعادة حاكمة باستحالة
السكوت عنه ولو جاز كتمانه لجاز كتمان مثل بغداد ومصر وهو محال وبمثله
عرفنا كذب من ادعى معارضة القران والنص على امام فانه لو وجد لتوفرت
الدواعي على نقله والتشكيك فيه سفسطة فلا يسمع فان قيل يجوز بان لا
يدعوهم الى الكتمان داع لغرض يعمهم او اغراض والوقوع شاهد فان النصارى
لم ينقلوا كلام المسيح في المهد ونقلوا ما دونه ونقل المسلمون القران
متواترا وما دونه من معجزاته احادا كانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونبع
الماء من اصابعه وحنين الجذع وصفة دخول مكة من عنوة او صلح
وافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه الى غيرها
قلنا العادة تحيل قيام الداعي كما تحيل اتفاق الكل على طعام
واحد وكلام المسيح لم يكن من اشتهاره فنقله الاحاد وكذا
نقل ما سوى القران كالانشقاق فانه اية ليلية غير منتظرة
فاختص بنقله من راه ولا كذلك القران فانه لم يزل يردده
بينهم ايام عمره فلم يبق الا من علم به من قبله خالده ولا يبعد ظنه
من الاحاد والاختلاف في الاقامة وامثالها يحتمل انه
يستند الى اختلاف السماع وجواز الامرين والافراد
في الحج وامثاله ليس مما يجب لتعلقه بالنية اختلفوا
فيما اذا انفرد مخبر واحد بنقل ما تتوفر
الدواعي على نقله من الامور العظام مع مشاركة

الجم الغفير والخلق الكثير له في ذلك دينا كان كالنص على امامة علي او غيره كما لو
انفرد مخبر واحد بان ملك بغداد قتل عقيب صلوة الجمعة في وسط الجامع تشهد خلق
عظيم ولم يخبر بذلك احد سواه هل يدل على كذبه ام لا فذهب الجمهور الى انه دل على كذبه
قطعا خلافا للشيعة حيث قالوا الحور صدق المنفرد مع توفر الدواعي على نقله وزعموا ان
النبي عليه السلام نص على امامة علي بمشهد خلق عظيم ولم يتواتر مع توفر الدواعي على نقله
واشار الى دليل مذهب الجمهور وهو الحق بقوله لنا الى اخره تقريره انا نجد من انفسنا
العلم القاطعي بكذب هذا الخبر عادة لان طباع الخلق مجبولة على نقل كل ما علموه والتحدث
لكل ما سمعوه او عرفوه فان العادة يحتمل كتمان فالا توبه اليه مما جرى بحضرة الجمع
العظيم من صغار الامور فكيف بالامور العظام والخطوب الجسام في الجمع العظيم
والنفوس متشوقة الى معرفته ويتعلق بنقله مصالح العباد وصلاح البلاد فالعادة
حاكم باستحالة السكوت عن نقل ذلك ولو جاز كتمان ذلك لجاز ان يوجد في الدنيا
مثل مصر وبغداد ولم يخبر احد عنهما وتواطوا على كتمانهما وذلك محال عادة وبمثل اي
بمثل ما ذكرنا من احالة العادة على الجمع العظيم كتمان ما توفر الدواعي على نقله عرفنا
كذب من ادعى معارضة القران ووجود النص من النبي عليه السلام على امامة معين لانه
لو وجد شي منهما لتوفرت الدواعي على نقله واشتهاره فلما لم يشتهر علم نفيا كذب من
ادعى وقوعه والتشكيك فيه اي في كذبه سفسطة ومكابرة فلا يسمع ولا يناظر عليه
ولا يزول به اليقين بكذبه ثم اشار بقوله فان قيل الى اخره الى اعتراض اورد على
ما ذكر من الدليل وبه احتج الشيعة وتقريره انا لا نسلم ان العادة تحيل اتفاق الجمع
العظيم على كتمان ما جرى بحضرتهم من الامور العظيمة وانما تحيل ذلك اذا لم
يوجد داعي يدعوهم الى الكتمان وهو ممنوع فانه يجوز ان يدعوهم الى الكتمان
داع لغرض واحد يعم الكل من مصلحة يتعلق بالجميع في امر الولاية او اصلاح المعيشة
او خوف ورهبة من عدو غالب او ملك قاهر او لاغراض متعددة يتعلق كل غرض بواحد
من الجميع العظيم والوقوع اي وقوع الكتمان من الجمع العظيم شاهد اي دليل على جوازه
فان الوقوع دليل الجواز فان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع كثرتهم الى احد
لا يمكن حصرها مع ان كلامه في المهد من اعجب الامور التي حدثت في العالم واعظم
ما يتوفر الدواعي على نقله واشاعته ونقلوا عنه ما دون ذلك من معجزاته وايضا فان
المسلمين قد انفردوا بنقل ما يتوفر الدواعي على نقله من بعض معجزات النبي عليه
السلام فانهم نقلوا القران متواترا ونقلوا ما دون ذلك من المعجزات احادا كانشقاق
القمر وتسبيح الحصى في يده ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وانينه اليه
العزاله عليه وصفة دخوله مكة من عنوة او صلح وكالفروع التي يحتاج اليها كافراد الحج وقرانه
وكافراد الاستثنية الاقامة وتثنيتها وترك البسملة ورفع اليدين في الصلوة الى غير
ذلك من معجزاته والفروع المحتاج اليها والوقايع التي لا تنحصر مع ان كل واحد منها بحضرة
جمع عظيم فما تتوفر الدواعي على نقله واشتهاره وقد نقل احادا واشار الى الجواب عنه بقوله

قلنا ونقرير نا ما قد بينا بان العاده حاله باستحاله اتفاق الجمع الكثير علي كتمان
ماشاهدوه من الوقايع العظيمه مما يتوفر الدواعي علي نقله فقولهم انما يصح ذلك لو لم
يوجد الدواعي الي الكتمان قلنا العاده تحيل ايضا فقدان الداعي للجمع العظيم كما تحيل
اتفاق الكل في الداعي الي اكل طعام واحد في وقت واحد وما ذكروه من الامثله ليست
مما نحن فيه اذ وجد في كل منهما ما يوجب تعليل نقله اما كلام المسيح عليه السلام في
المهد فلانه لم يكن في زمن اشتهاره وظهور امره وتحقق رسالته ونزول الوحي اليه
وانما كان في حال صغره وعدم اشتهاره بين نفر يترصد اوهم اهله واقاربه الذين
ابتدئ به عهد ولا دهشة تخلل اليهم ولم يكن بحضره جمع عظيم فلذلك نقله الاحاد
ولم يتواتر واما احيا الميت وابرا الاكمه والابرص فانه كان في زمن ظهوره واشتهاره
ودعواه الرساله اظهرها للاستدلال بها علي صدقه وفي دعوي الرساله والناس
متطلعون اليه وكان ذلك بحضره خلق كثير فلذلك نقلها الجمع العظيم لاطلاعهم
عليه ولم يتفقوا علي كتمانه واما ماسوي القران مما ذكروه من معجزات نبينا عليه
السلام فكذلك انما نقله الاحاد لانه لم يوجد شي منها بمحضر جمع عظيم بل وجدت
عند طايفه يسيره فنقلها من راها ولم يتواتر ولا سيما انشقاق القمر فانه اية ليلية اي
واقعه بالليل غير منتظره اذ لم يكن النبي عليه السلام نبههم علي ذلك ولا دعاهم
الي رويته وانما وقعت بغتة والناس بين نائم وغافل في لمح البصر فلذلك اختص بنقله
نفر يسير ممن راه واتفق حضوره في ذلك الوقت ولا كذلك القران فان النبي عليه السلام
بل كان يردده بين الصحابه وهم جمع عظيم مدة عمره فلم يبق احد منهم الا وقد علمه
وشاهده وقراه فلذلك استحال تواطوهم علي عدم نقله فلذلك نقلوه بالتواتر واما
دخول مكه فالمشهور دخوله قهرا وغلبة مع بذل الامان لمن القي سلاحه واعتصم بالكعبه
او دخل دار ابي سفيان والذي خالف من الفقها في هذا انما خالف لانه اشتبه عليه الامر
من دخوله قهرا او صلحا باداية دية من قتله خالد بن الوليد فان النبي عليه السلام امر
عليها بذلك ولا يبعد ظن وقوع دخوله فيها بالصلح من احاد الناس فان الامر المشهور
قد يلتبس علي البعض والضمير في ظنه راجع الي خلاف القهر وهو الصلح المستفاد من قوله
والمخالف فانه نزع دخوله فيها صلحا واما الاختلاف في افراد الاقامة وتثنيتها وامثالها
من الجهر بالبسملة ورفع اليدين في الصلوه فيحتمل ان يستند اختلاف الروايه فيها
الي امرين احدهما اختلاف السماع والاطلاع بان كان المؤذن يفرد تارة ويثني اخري
فينقل كل بعض ماسمعه وكذا البسملة جهرها النبي عليه السلام مرة واخفاها اخري
وكذا رفع اليدين مره وتركه اخري فنقل كل بعض ما سمعه وراه واهمله الباقون
لعلمهم بانها من الفروع التي يتسامح فيها فلا تتوفر الدواعي علي نقلها والثاني جواز
الامرين وهما الافراد والتثنيه في الاقامه والجهر وعدمه في البسملة ورفع اليدين
وعدمه فانه لما جاز الامران فيها لم يفتقر الي النقل المتواتر تضعف الدواعي الي نقلهما
متواترا واما افراد النبي عليه السلام في الحج وامثاله كالقران والتمتع فليس مما يجب

ظهوره لانه امر متعلق بالنيه وهي خفيه علي الناس ولا يطلع عليها الخلق الكثير فلذلك
لم يتواتر ووقع الخلاف فيما بين الرواه قوله مسئلة يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا
خلافا للجبائي لنا لو ورد السمع به لم يلزم منه محال لذاته واحتمال الكذب والخطا
غير مانع والا لمنع في الشاهدين والمفتي قالوا لو جاز لجاز في الاصول ولجاز التعبد في
الاخبار عن الله تعالي بغير معجزه ولجاز في نقل القران وللزم التناقض بالتعارض قلنا
الفروع مظنونه بالاجماع والعاده تحيل صدقه بغير معجزه والقران معجز فحكمت العاده
فيه بالتواتر والتناقض يندفع بالترجيح او التخيير او الوقف اختلفوا في جواز التعبد
بخبر الواحد بان يوجب الشارع العمل به فذهب الجمهور الي جواز التعبد به عقلا خلافا
للجبائي وجماعه من حيث منعوا التعبد به عقلا والحق ما ذهب اليه الجمهور واشار
الي الدليل عليه بقوله لنا انه لو ورد السمع به بان قال النبي عليه السلام اعملوا به
اذا ظننتم صدقه لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا معني للجواز العقلي غير هذا غايه
ما يتصور في اتباعه من المحذور احتمال كونه كاذبا او خطا فيلزم التعبد بما هو كذب
وخطا لكن ذلك الاحتمال لا يمنع التعبد به اذا كان الصدق راجحا اذ لو كان هذا
الاحتمال مانعا من التعبد به لكان مانعا من التعبد في العمل لشهادة الشاهد وقول
المفتي للعامي لتحقق هذا الاحتمال فيهما لكن هذا لا يمنع العمل بهما بالاتفاق فكذا
لا يمنع من العمل بخبر الواحد واشار الي دليل المانع من جواز التعبد عقلا بقوله قالوا
من وجوه الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول
لاتحاد الطريق فيهما واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم الثاني لو جاز التعبد
بخبر الواحد عن الرسول عليه السلام في الاحكام الشرعيه لجاز التعبد به في الاخبار
عن الله تعالي بخبر بان الله تعالي ارسله الي العباد بغير معجزه واللازم منتف فكذا
الملزوم اما الملازمه فلان الموجب لجواز التعبد به ظن الصدق وعدم لزوم المحال
من فرض التعبد به وهما حاصلان في الصورتين واما بطلان اللازم فبالاتفاق
علي انه لا يقبل قول مدعي الرساله بلا معجزه الثالث انه لو جاز التعبد به عن
الرسول لجاز التعبد به في نقل القران فيثبت القران بالاحاد واللازم باطل
بالاتفاق الرابع انه لو جاز التعبد به لزم جواز وقوع التناقض في الشرع واللازم
منتف لدلالته علي الجهل والعجز عن ضبط الاحكام علي النسق اللايق من غير اضطراب
وتناقض وهو محال علي الشارع اما الملازمه فلو وقع التعارض بين اخبار الاحاد
فلو جاز التعبد بخبر الواحد كانت اخبار العدول متناقضه واشار الي الجواب عنها
بقوله قلنا اما عن الاول فبانا لا نسلم انه اذا جاز التعبد به في الفروع لجاز في
الاصول لان الفروع مظنونه بالاجماع فوجب فيها العمل بالنظر بالاجماع فوجب
والاصول ليس كذلك فانها مقطوعة والمقصود فيها الاعتقاد دون العمل بالجوارح
فلا يجوز الا عن دليل قطعي بالاجماع لان النظر لا يعتبر في الاصول فلا يلزم من جواز
التعبد به في الفروع جوازه في الاصول واما عن الثاني فبمنع الملازمه وهو انا لا نسلم

انه لو جاز التعبد به عن الرسول لجاز عن الله تعالى لتحقق الفرق فان العاده تحيل صدق
مدعي الرساله بغير معجز داله علي صدقه ولا تحيل صدق المخبر عن النبي عليه السلام
بل تحصل له عليه النظر لصدقه وهذا لان الرساله امر في غايه النداه وهو مرتبه في
غايه العظمه فالطباع مستبعده لوقوعه لكونه خارقا للعاده وارتكز في النفوس امكان
تبوءه من غير معجز والخبر عن النبي ليس كذلك واما عن الثالث فيمنع الملازمه
ايضا لتحقق الفرق بين القران وغيره وهو ان القران معجز دال على صدق النبي
عليه السلام وهو من اعظم المعجزات فحكمت العاده فيها بالتواتر لتفيد اليقين م
لتوفر الدواعي على نقله فالعاده تقضي بكون طريق اثباته قطعيا وخبر الواحد
لا يفيد القطع ولم تحكم العاده بتواتر اخبار الرسول عليه السلام واجازت ثبوتها بطريق
الاحاد لكونها غير معجز واما عن الرابع فيمنع الملازمه ايضا وهو انا لا نسلم انه لو
جاز التعبد به لزم وقوع التناقض في الشرع وانما يلزم التناقض لو لم يوجد ما يندفع
به التناقض عند تعارض الخبرين وهو ممنوع لانه يندفع بترجيح احد الخبرين
المتعارضين وسقوط الاخر اذ المرجوح في مقابلة الراجح في حكم العدم فلا يناقض
وان لم يمكن الترجيح يندفع التناقض ايضا بتخيير المجتهد في العمل بايهما شاء كما
ذهب اليه بعض العلما وهو مذهب الشافعي فاذا اختار احدهما سقط الاخر واندفع
التناقض او بالتوقف فيهما الى ان يظهر رجحان احدهما كما هو مذهب بعضهم منهم
القاضي ابو بكر فانه حينئذ يسقط العمل بهما الى زمان وجود المرجح فيندفع به م
التناقض ايضا قوله مسيلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقوم والجمهور
انه بالسمع واحمد والقفال وابن سريج وابو الحسين بالعقل لنا اجماع الصحابه على
العمل به بدليل ما نقل من الوقايع المختلفه التي لا تكاد تحصى على عملهم ومن اطلع
عليها حصل له العلم العادي بذلك عمل ابو بكر بخبر المغيره ومحمد بن مسلمه في ميراث
الجده وعمر بخبر عبد الرحمن في اخذ الجزيه من المجوس وبخبر حمل في الغره وقال
لو لم يسمع هذا لقضينا بغيره وبخبر الضحاك بانه عليه السلام كتب اليه ان يورث
امراه اشيم من ديه زوجها ورجع اليه وبخبر عمرو ابن حزم بان في كل اصبع عشرا وعثمان
بخبر فريعه بنت مالك ان عدة الوفاه في منزل الزوج وابن عباس بخبر ابي سعيد
في الربوا في النقد ورجع اليه وتحول اهل قبا بخبر الواحد وعمل الصحابه بخبر ابي بكر الايمه
من قريش والانبيا يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا لا نورث وكذلك التابعون
من غير نكير فان قيل احاد فيلزم الدور ويحتمل ان يكون عملهم بغيرها وان سلم لبعضهم
البعض فلا اتفاق وان سلم عدم الانكار لكن ابو بكر انكر على المغيره حتى رواه ابن
مسلمه ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ورد علي خبر ابي سنان
في المفوضه وكان يحلف غير ابي بكر وردت عايشه خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكا
اهله وان سلم لكنها مخصوصه فلا تعم قلنا متواتره في المعنى كشجاعه علي وجود
حاتم والسياق دليل ان العمل بها والعاده تحيل العمل بغيرها وهو غير منقول والشيوع

مع عدم الانكار اتفاق وانما انكر من انكر عند الارتياب وعمل بها من عمل لظهورها
دون خصوصها كظاهر الايات والمتواتر وايضا فبالتواتر انه عليه السلام كان يبعث
الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بتكليف المبعوث اليهم العمل بمقتضاه
ابو الحسين العقل يوجب العمل نظرا بتفصيل جمله علم وجوبها عقلا فان العدل اذا
اخبر بمضره اكل شي والقيام من تحت حايط حايل وجب لاستماله علي تفصيل واجب معلوم
وهو اجتناب المضار والرسول عليه السلام مبعوث للمصالح ودفع المضار فالخبر
تفصيل له واجيب بانه في العقلي ليس بواجب بل هو اولى وان سلم فممنوع في الشرعي
وان سلم فهو قياس ظني في الاصول القايلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا
في انه هل يجب العمل به ام لا فذهب الجمهور الى انه يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقوم
منهم القاساني وابو بكر بن داود والرفضه حيث قالوا انه لا يجب العمل به ثم القايلون
بوجوب العمل به اختلفوا في انه هل يجب العمل به بالسمع او بالعقل فذهب الجمهور
منهم الى انه يجب العمل به بالسمع دون العقل وذهب احمد بن حنبل والقفال وابن سريج
من الشافعيه وابو الحسين البصري من المعتزله وجماعه اخرى منهم الى انه يجب العمل
به بدليل العقل كما وجب بدليل السمع واشار الى دليل الجمهور بقوله لنا اجماع الصحا
على العمل به وكذا اجماع التابعين ومن بعدهم ولم يزل ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم
ولم ينكره منكر ولا دفعه دافع وذلك من اقوى الحجج والدليل على اجماعهم على العمل
به ما نقل عن الصحابه من الوقايع المختلفه التي لا تكاد تحصى كثره على عملهم بخبر
الواحد ومن اطلع على تلك الوقايع حصل له العلم العادي بذلك اي باجماعهم على
العمل به لكثرتها وشهرتها فالعاده تحكم جزما باتفاقهم على جواز العمل به فمن ذلك
ما نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه عمل بخبر المغيره ومحمد بن مسلمه في ميراث
الجده فانهما رويا ان النبي عليه السلام اطعمها السدس فجعل لها السدس بعدما
منعها منه وما نقل عن عمر رضي الله انه عمل بخبر عبد الرحمن ابن عوف في اخذ الجزيه من
المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنه اهل الكتاب وعمل عمر ايضا بخبر حمل ابن مالك
في غره الجنين وهو قوله كنت بين جارتين اي ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح وهو
عمود الخباء فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغره فقال عمر لو لم
يسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا او قال لكدنا نقضي فيه براينا واسم هذا الراوي حمل بالحا
المهمله والميم فانه واقع في الكتاب وهو جميل سهو من الناسخ وعمل عمر ايضا بخبر الضحاك
ابن سفيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من ديه
زوجها ورجع عمر اليه اي الى خبر الضحاك وترك به ما كان يراه من عدم مورث المراه
من ديه زوجها وعمل عمر ايضا بخبر عمرو بن حزم ان النبي عليه السلام قال في كل اصبع
عشر من الابل وكان يرى قبل وصول هذا الخبر اليه في الاصابع الخمس نصف الديه
ويفاصل بينهما على قدر منافعها فيجعل في الخنصر سته وفي البنصر تسعه وفي الوسطى
والسبابه عشره عشره وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له عمرو بن حزم هذا الخبر رجع

اليه وترك رايه ومن ذلك ما روي ان عثمان وعليا رضي الله عنهما عملا لخبر فريعه بنت مالك
في ان عدة الوفاة تكون في منزل الزوج وهو انها قالت جيئت الى النبي عليه السلام بعد وفاة
روجي استاذنه في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي حتى تنقضي عدتك و فريعه بنت
الفادفخ الواعلي و زن كسيره اخت ابي سعيد الخدري من الصحابيات شهدت بيعة الرضوان
مع النبي عليه السلام ومن ذلك ما نقل عن ابن عباس انه عمل لخبر ابي سعيد الخدري في الربوا
في النقد ورجع اليه بعد ان كان لا حكم بالربوا في غير النسيه ومن ذلك ان اهل قبا تحولوا
من التوجه الى بيت المقدس الى الكعبة بخبر واحد اخبران القبلة قد نسخت فانتقلوا
الى الكعبه بخبره ومن ذلك ان الصحابه كلهم عملوا لخبر ابي بكر وهو انه عليه السلام قال
الايمة من قريش وقال الانبيا يدفنون حيث يموتون وقال نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه
صدقه نورث ما تركناه صدقه فعملت الصحابه لهذه الاحاديث الثلثه التي رواها ابو بكر
وكذلك التابعون عملوا بخبر الواحد من غير نكير من احد منهم مثل علي ابن الحسين ومحمد ابن
علي وجبير ابن مطعم ونافع ابن جبير وخارجة ابن زيد وابي سلمه ابن عبد الرحمن وسليمان بن
يسار وطاوس وعطا ابن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقها الحرمين والمصرين الى حين ظهور
المخالفين من غير نكير فلا يبطل الاجماع السابق بمخالفتهم بل يبطل خلافهم لمخالفة الاجماع
ثم اشار بقوله فان قيل الى اخره الى اعتراضات اوردت على هذا الدليل والى اجوبتها الاول ان
ما ذكرتم من الاخبار المذكوره في كون خبر الواحد حجه اخبار احاد وقد استدللتم بها على كون خبر
الواحد حجة وذلك يتوقف على كون اخبار الاحاد حجه فيلزم الدور وهو ممتنع الثاني انه
ولين سلم عدم لزوم الدور لكن لا نسلم ان الصحابه المذكورين عملوا بالاخبار المذكوره في
الصور المذكوره لانه يحتمل ان يكون عملهم بغيرها من نصوص متواتره او اخبار احاد
اقترن بها من المقاييس او قراين الاحوال ما يفيد للعلم بالخبر الثالث انا سلمنا ان
عملهم بتلك الاخبار لكن لا نسلم ان العاملين بها مجموع الصحابه بل بعضهم فلا يتحقق
الاجماع فلا يكون حجة الرابع انا وان سلمنا ان عمل البعض مع عدم انكار الباقين حجه لكونه
اجماعا سكوتيا لكن لا نسلم عدم الانكار عليهم فان ابا بكر انكر على المغيرة خبره الذي رواه في
ميراث الجده حتى انضم اليه روايه محمد بن مسلمه ورد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على
صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه ابي سعيد الخدري معه ورد علي رضي الله عنه
خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة وهي بروع بنت واشق وهو قوله ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قضى لها المهر المثل حين مات زوجها قبل الدخول بها وقبل الفرض وكان
عادته على انه لا يقبل خبر احد حتى يحلفه غير ابي بكر الصديق فقد انكر على خبر الواحد
بدون ضم اليمين وردت عايشه رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكا اهله عليه
وفي ظاهر كلام المصنف وهو قوله وان سلم عدم الانكار لكن ابو بكر انكر خلل ظاهر فانه
منع ما سلمه بعينه ففي كلامه حذف وتقدير ولين سلم حجيه عدم الانكار من البعض مع
عمل البعض لكن لا نسلم عدم الانكار لانكر ابو بكر الى اخره الخامس انه وان سلم عدم الانكار

فيما

فيما ذكرتم من الاخبار لكنها اخبار مخصوصه فلا يلزم من كونها حجة اجماعهم على كون خبر الواحد
حجة على العموم بان يكون كل واحد من اخبار الاحاد حجة مطلقا ولين سلم على ان الاخبار
المذكوره يدل على جواز العمل بخبر الواحد لكنه ليس كذلك محل النزاع وانما النزاع في وجوب
العمل به ودلالة في هذه الاخبار على ذلك واشار الى الجواب عنها بقوله قلنا اما عن الاول
فان الاخبار المذكوره وان كانت احادا صورة لكنها متواتره معنى لكثرة احادها واشتمال
الكل على معنى مشترك بينها وهو العمل بخبر الواحد كالاخبار الوارده في شجاعة علي وجود حاتم
فيكون اثبات كون خبر الواحد حجه بالمتواتر المعنوي لا بالاحاد فلا يلزم الدور وعن الثاني بان
سياق الاخبار دال على ان عملهم كان بتلك الاخبار لا بغيرها فان قول عمر لو لم نسمع هذا لقضينا
فيه بغيره صريح على ذلك ايضا اذ لو كان عملهم بغيرها لنقل اذ العاده تحيل العمل بغيرها وهو
غير منقول وكذا العاده حاكمه باحالة تواطوهم على عدم نقله ولا سيما في مواضع الاشكال مع
كون المشهور عنهم جدهم في طلب الاخبار المرويه والسوال عنها عند وقوع الحوادث وتركهم ارايهم
عند بلوغها ورجوعهم اليها دليل واضح على ان عملهم بها لا بغيرها وعن الثالث بان العاملين
بتلك الاخبار وان كانوا بعض الصحابه لكن شيوع عملهم ووصوله الى اهل عصرهم مع عدم
انكارهم اتفاق منهم على ذلك والا لما سكتوا عن الانكار كما مر في الاجماع وعن الرابع بانا لا نسلم
ان احدا منهم انكر على العمل بخبر الواحد مطلقا وانما انكر من انكر على بعض الاخبار عند تحقق
الارتياب في ذلك الخبر بسبب اما الشك في عدالة الراوي او فوات شرط من شرايط الصحه
او وجود معارض لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها ولا يلزم من الانكار على خبر مخصوص
لريبة الانكار على كون خبر الواحد حجة مطلقا وانما حمل انكارهم على هذا توفيقا بين ما نقل
من عملهم وبين انكارهم وتحليف علي ايضا انما هو لسبب وقوع الريبه لا لانكار العمل
بخبر الواحد ولهذا لم يحلف ابا بكر حيث لم يجد الريبة في خبره وعمله به بعد يمين الراوي
لا يخرجه عن كونه عملا لخبر الواحد وعن الخامس بانا نجزم بانه انما عمل بها اي بتلك
من عمل بها لظهورها في كونها صادقه لا لخصوصها باعتبار كونها اخبارا مخصوصه وارده
في احكام مخصوصه اذ لا مدخل لخصوصيات معانيها في كونها حجة فحيث تحقق ظهور
الصدق باستجماع شرايطه وجب العمل به من غير اختصاص لخبر دون خبر كما في
ظاهر الكتاب وخبر المتواتر فانه لما كان العمل بهما لظهورهما وجب العمل بكل
ظاهر من الكتاب وبكل متواتر من غير اختصاص بظاهر دون ظاهر ومتواتر دون
متواتر فكذا هذا واشار بقوله وايضا قبا لتواتر الى اخره الى دليل اخر على كون خبر
الواحد حجة تقريره انه اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر انه عليه السلام كان يبعث
احاد الصحابه الى النواحي من البلاد والقبايل لتبليغ الاحكام والدعا الى الاسلام واخذ
الزكوات وفصل الخصومات وغير ذلك مع علمنا القطعي بتكليف المبعوث اليهم بالعمل
بمقتضى ما يخبرهم رسله وانقيادهم لهم وطاعتهم مع كون المبعوث من الاحاد فلو لم يكن خبر
الاحاد حجة لما كان لارسالهم فايده واستدل ابو الحسين على ان وجوب العمل لخبر الواحد
بدليل عقلي بان العقل يحكم بوجوب العمل بالظن في تفصيل جملة علم وجوبها عقلا لان

العقل فاحس بوجوب الاحتساب عن المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا اخبر عدل عما فيه
مضرة كطعام مسموم وصف حائط متهدم فظننا صدقه فانه يجب علينا ترك ذلك الطعام
والقيام من تحت ذلك الحائط لظننا ان ما اخبر به تفصيل لما كان معلوما لنا في الجملة من وجوب
الاجتناب عن المضار عقلا وخبر الواحد في الله عنات كذلك لتحقق هذا المعنى فيه فيجب
علينا العمل به عقلا لانا قد علمنا في الجملة ان النبي عليه السلام مبعوث لدعوتنا الى المصالح و
تحديدنا عن المفاسد فاذا اخبرنا عدل انه عليه السلام امرنا بكذا او نهانا عن كذا فانه يجب
علينا العمل به والانقياد له بالعقل لظننا انه تفصيل لما كان معلوما لنا في الجملة من وجوب
الاجابة له عليه السلام حيث علمنا انه انما دعونا الى المصالح الدنيوية والدنيوية اجيبت
عنه بانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناها فيما تقدم ولئن سلم قاعدة
التحسين والتقبيح لكن لا نسلم ان العمل بالنظر في تفصيل جملة علم وجوبها واجب في العقليات
بل العمل به اولى من تركه اذا ظننا صدقه ولا يلزم من الاولوية الوجوب لاحتمال ثبوت
الاولوية بالمندوب ولئن سلم ان العمل بالنظر في تفصيل جملة علم وجوبها واجب في العقليات
لكن لا نسلم انه واجب في الشرعيات بالقياس عليها لاحتمال ان تكون خصوصية الصور العقلية
معتبرة في الوجوب فيها وخصوصية الصور الشرعية مانعة للتاثير على وجوب العمل بالنظر
فيها فانه لا يلزم من كون شيء علة للوجوب في العقليات كونه علة للوجوب في الشرعيات فلا
يصح القياس ولئن سلم ان كل ما هو علة للوجوب في العقليات فهو علة للوجوب في الشرعيات
وصح قياس الشرعيات على العقليات لكن لا نسلم ثبوت المطلوب لان غاية ما ذكروه انه
قياس ظني في اثبات اصل من الاصول وهو كون خبر الواحد حجة في الشرعيات فلا يصح اثباته
بالقياس الظني لكونه من الاعتقاديات التي لا يجوز ثبوتها الا بقطعي وقد انكر اثباته
بقطعي وهو الادلة السمعية **قوله** الثاني في شروطه منها العقل والبلوغ اما
كماله فلا تقبل رواية الصبي اما قبل التمييز فلكمال الخلل واما بعده فليس لعدم
القدرة على الضبط فان المراهق قادر ولا لما قيل لا يسمع اقراره على نفسه فعلى غيره اولى
لانتقاضه بالعبد والمحجور عليه بل لاحتمال الكذب كالفاسق واولى فانه مكلف يخاف
الله تعالى والصبي غير مكلف ولو تحمل قبله وادى بعده قبلت لعدم الخلل في العلم
والاداء ولان الصحابة قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير في مثله والسلف والخلف يجمعون
على اسماع الصبيان من المشايخ واعتبارا بالشهادة المتحملة قبل البلوغ والرواية اولى
لما فرغ من القسم الاول في خفية الخبر شرع في القسم الثاني في شروط صحة خبر الواحد ووجوب
العمل به وهي بعضها معتبرة في المروي وبعضها في نفس الخبر والمعتبر في الراوي منها
ما لا بد منه ومنها ما ظن قوم انها شروط وليست شروطا اما المعتبر في الراوي وبعضها
في نفس الخبر التي لا بد منها فاربعة منها العقل والشرط كماله لكن لما كان كماله مما يختلف
باختلاف الاشخاص والاطلاع عليه متعذر جعل البلوغ الذي هو وصف ينضبط امارة
كماله والعقل قوة نفسانية يدرك بها حقائق الامور كما يدرك بالحواس المحسوسات وانما
شرط كمال العقل لان الخبر كلام وهو في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في النفس ولا

حصل ذلك بدون العقل ثم العقل قاصر في الصبي يحدث شيئا فشيئا فبلوغه الى اولى درجة
الكمال والاعتدال بالبلوغ فاذا بلغ حكم بكمال عقله ولا بد منه لان المطلق من كل شيء
ينصرف الى الكامل منه لانه هو المتحقق من كل وجه واما الناقص فموجود من وجه دون
وجه فعلى هذا لا تقبل رواية الصبي سواء كان مميزا او غير مميز اما قبل التمييز فلكمال الخلل
في ضبطه لما سمع وعدم احترازه عن السهو والغلط فيما يتحمله ويرويه كالمجنون واما بعد
التمييز فليس عدم قبول روايته لعدم قدرته على الضبط كما علل بعض الاصوليين لان
الصبي المراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ الا الزمن اليسير لا تقبل روايته ايضا مع
انه قادر على الضبط متمكن منه فانتقض التعليل به فلا يصح التعليل به ولا عدم قبول
روايته لما قيل من انه لا يسمع اقراره على نفسه فلا يقبل اقراره على غيره بالطريق الاولى
كما علل به بعضهم لان هذا التعليل ايضا منقوض بالعبد والمحجور عليه لسفه فانه لا يقبل
اقراره على نفسه ومع هذا تقبل روايته بالاجماع ولما اشار الى ترتيب التعليلين اشار
الى التعليل الصحيح عنده فقال بل انما لا تقبل روايته لاحتمال الكذب في روايته كالفاسق
لا تقبل روايته لاحتمال كذبه لقلة مبالاته لفسقه فالصبي اولى ان لا تقبل روايته
لان الفاسق مكلف يخاف الله تعالى فينزجر عن الكذب لخوف العقاب عليه والصبي غير
مكلف فلا يخاف الله تعالى في الكذب فيكون له جرأة على الكذب فاحتمال الكذب في رواية
الصبي اظهر من احتماله في رواية الفاسق فكانت روايته اولى بالرد من رواية الفاسق ولو
تحمل الصبي الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها واداها بعد البلوغ ووجد شرائط الصحة
قبلت روايته لوجوه الاول انه لا خلل في علم بما يرويه لصحة تحمله ولا في ادائه والرواية
انما تصح بهذين الامرين فاذا لم يكن في شيء منهما خلل قبلت روايته اما انه لا خلل في
تحمله فلان الكلام فيمن تحمله وقت تمييزه وهو قادر على سماعه على الوجه الذي ينبغي وعلى
ضبطه واما انه لا خلل في ادائه فظاهر لان الفرض يؤديه حال استكمال شرائط الرواية
واختلفوا في اقل مدة يصير الصبي اهلا للتحمل فاختيار الجمهور انه خمس سنين وهو
الذي استقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لابن خمس فصاعدا اسمع ولمن دونه حضر او احضر
والاصح انه لا يعد برتبة الثاني ان الصحابة اجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن
الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثله اي في مثل الحديث الذي
تحملوه في حالة الصغر وادوه بعد البلوغ الثالث ان السلف والخلف من العلماء مجمعون
على اسماع الصبيان من المشايخ واحضارهم مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه
في حال الصغر بعد البلوغ وهو اجماع على عين المطلوب الرابع القياس على الشهادة فان
الصبي اذا تحمل الشهادة في حال الصغر ثم اداها بعد البلوغ عند استجماع الشرائط
قبلت شهادته بالاجماع فكذا روايته بل روايته اولى بالقبول من الشهادة لان التحري
في امر الشهادة اكثر منه في امر الرواية ولهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد والجمهور
على ردها ولم يختلفوا في قبول روايته بل اتفقوا على قبولها وكذا اختلفوا في اشتراط
العدد في الرواية والجمهور على عدم اشتراطه واجمعوا على اشتراطه في الشهادة فاذا

قبلت شهادته مع كونها اضيق وكون الاحتياط والتحري فيها اكثر فالروايه اولي **قوله**
ومنها الاسلام للاجماع علي سلب الكافر اهليه الروايه لا لمنافاة الكفر الصدق بل للتهمه
العداوه واما الكافر بنحو التجسيم فمردود عند القاضي والغزالي وعند الجبار واخرين كقوله
ان حاكم فاسق وهذا فاسق وقبلها ابو الحسين وغيره ان كان متنزها عن الكذب لظهور صدقه
واحبار في الاحكام الرد للفسق اي من الشرايط الاربعه المعتبره في الراوي الاسلام والكافر
اما ان يكون خارجا عن المله الاسلاميه غير منتمي اليها كاليهود والنصاري ونحوهما فالاجماع
علي سلب مثل هذا الكافر اهليه الروايه فان قبول الروايه منصب شريف من جهه تعيين
قوله علي غيره فلا يليق بالكافر الذي يليق به الذل والصغار فردت روايته اهانه له
واذلالا له هذا الاجماع هو المعتمد في رد روايته لا كما قال بعضهم في تعليل رد روايته
ان الكفر ينافي الصدق فلا يوثق به كالفاسق وهذا لان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق
الذي غير كافر لا تقبل روايته لكونه لا يوثق بقوله لاحتمال كذبه فلان لا يوثق بقول
الكافر الذي هو اعظم فسقا منه بالطريق الاولي وهذا التعليل ليس بصحيح لان الكفر
لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان عدلا في دينه معتقد الحرمة الكذب يقع الثقه بخبره
فالفاسق المسلم انما ردت روايته لما علم من جراته علي اقدام المحرمات مع اعتقاد حرمتها
فاذا اقدم عليها لم يبعد ان يقدم علي الكذب الذي هو احد محرمات دينه فلا يحصل الثقه
بقوله وهذا المعني مفقود في الكافر اذا كان متحرزا في دينه معتقد الحرمة الكذب فيتحرز
عنه كانه صار المسلم العدل بل التعليل الصحيح لرد روايته تهمه العداوه وذلك لان الكلام
في الاخبار التي يثبت بها الاحكام والكفار اعادونا في الدين اشد العداوه فربما يحملهم علي
السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه سفيرا للعقلا منه فحصلت بواسطة
هذه العداوة زياده تهمه في خبره فلم يقبل روايته لهذا لا لمنافاة الكفر الصدق واما الكافر
المنتمي الي الملة الاسلاميه كالكافر بنحو التجسيم للباري والنوعلي للرفض فقد اختلفوا في روايته
فذهب الجمهور ومنهم القاضي ابو بكر والغزالي وعبد الجبار واخرون الي ان خبره مردود مطلقا
بالنص وهو قوله تعالي ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت في خبر الفاسق وهذا
الكافر فاسق لان الكفر اعلي درجات الفسق فيدخل تحت النص ان كان عاما في كل فاسق
بلفظه وان لم يكن عاما بلفظه فهو عام معناه الذي يومي اليه النص وهو الفسق حيث رتب
التثبت علي الفسق وهو صالح لان يكون علة له فيعم جميع مواضع وجود الفسق باعتبار علته
فيتناول هذا الكافر ايضا لتحقق العله فيه فان الفاسق انما يطلق علي المسلم الذي ارتكب
كبيره او اصر علي صغيره فلا يتناول الكافر قلنا لا نسلم ذلك فان هذا الاختصاص عرف
المتاخرين من الفقها واما عرف الشارع والصحابه والتابعين فهو اعم منه لانه اسم للخارج عن
طاعه الله وهو متناول للكافر ايضا والقران نزل بعرف الشارع لا بعرف المتاخرين وقبله
اي قبل رواية هذا الكافر ابو الحسين البصري ان كان متنزها عن الكذب متدينا بحرمته
لا يعتقد جواز الكذب لنصره مذهبه كالخطابيه من الرفضه فانهم يرون جواز الكذب
في الاخبار اذا كانت موافقه لمذهبهم لظهور صدقه اي رجحان صدقه علي كذبه اذا كان

معتقدا

معتقد الحرمة الكذب ومتحرزا عنه كاحترازه عن ساير محرمات دينه وكلما ظهر صدقه
وجب قبوله لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر بخلاف من اشتهر بالكذب بنص دينه
لعدم الوثوق بصدقه حينيذ واخبار في الاحكام رد خبر هذا الكافر لفسقه كما ذكرنا ان
النص عام لفظا او معني فيكون هذا الكافر داخلا فيه **قوله** ومنها الضبط وهو
الحفظ والفهم لمعني الصيغة لغة وانما لم يعتبر في القران لان المقصود فيه النظم للاعجاز
والمعني تابع والسنه بالعكس حتي لو انكر نقلها بالصيغه اكتفي بالنظم ورجحان ضبطه وذكره
علي سهوه هو الشرط لحصول غلبه الظن حينيذ فان جهل حمل علي الاغلب فان قيل الظاهر
ان لا يروي العدل الا ما يذكره ولذلك انكر علي ابي هريره الاكثار وقبل قلنا لا يروي الا
ما يعتقد انه يذكره لكن لا يوجب عليه ظن السامع وليس انكارهم لاختلال الضبط بل لان الاكثار
يخاف معه ذلك وما قيل من ان الخبر دليل والاصل الصحه فلا يترك بالاحتمال كالشك في
الحدث بعد الطهاره مردود بانه لا يكون دليلا ما لم يغلب الظن به ومع التساوي في
الراوي او رجحان السهو يقع التردد في كونه دليلا لا في خارج عنه بخلاف شك الحدث
فانه وارد علي يقين سابق بالطهور فلم يقدم اي من الشرايط الاربعه المعتبره في الراوي
الضبط وهو حفظ المسموع بعد سماعه كما يجب سماعه بالجزم بان يصرف همته الي السماع
ويقبل بكليته عليه بالتوجه التام والاهتمام ليكون متذكر السماع ما يرويه حافظا لما يحقق
سماعه سوا كان راويا عن ظهر القلب او عن الكتاب وليس المراد من الحفظ حفظ اللفظ عن
ظهر قلبه بل المراد تذكره وعلمه بالسماع بدليل انه اراد اي حفظه وتذكر سماعه صار له الروايه
والفهم لمعني الصيغه لغه اي فهم معناه الذي اريد به لغه والثبات علي الحفظ بتذكره
في اوقاته مع اساة النظر لنفسه كيلا يعتبر فينساه واستمراره الي زمان الادا وانما
فسر الضبط بالحفظ والفهم لان حفظ الكلام بدون سماعه كما يحق سماعه غير ممكن وبعد
سماعه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماع كلام بل سماع صوت وبعد الفهم يتم التحمل ولكن لا يتاتي
الادا الا بالبيان علي حفظه وعدم الاعتزار لحسن ذهنه وجوده قريحته بترك المذاكره
المفضي الي النسيان الي زمان الادا واشار بقوله انما لم تعتبر اي الضبط في القران الي
الجواب عما يقال ان الضبط بالمعني المذكور ليس شرطا في نقل القران حتي صار نقله ممن لا
ضبط له بحفظه وفهم معناه اللغوي فلم شرط ذلك في نقل السنه وما الفارق بينهما تقرير
الجواب ان الفارق متحقق بينهما وهو انه انما لم تعتبر الضبط في القران لان المقصود
فيه النظم للاعجاز به اذ لا يتحقق الاعجاز بالمعني وحده بل بالنظم والمعني جميعا فكان
النظم فيه مقصودا كالمعني وهو موزع في اللفظ فتكون المعني بانعالة ويتعلق باللفظ
احكام لا يتعلق بالمعني كحرمه القراه علي الجنب والحايض والنفسا وجواز الصلوة علي الاح
اذ لا يحرم علي الحايض والجنب ذكر المعني بعبارة اخري واذا كان النظم مقصودا في القران هو
والمعني تابعا له اعتبر في نقله نظمه من غير تعرفه لمعناه لحصول المقصود به اذ لا فرق
في نفس النظم بين العالم بمعناه وغير العالم به فان النظم قد تقرر وتحرر بنقل العلما
بحيث لم يبق قابلا للتغيير والتحريف فيحصل المقصود بمجرد نقل النظم والسنه بالعكس

اي بعكس الكتاب بان جعل المعنى فيها اصلا والنظم تابعا له لان المقصود فيها هو المعنى
لا نفس النظم اذ المقصود به اثبات الاحكام وهو يكون بمعناه دون نفس اللفظ ولا يتعلق
بنظمها حكم من الاحكام ونظمها غير متعرض كالقران لان كثيرا من الصحابة نقلها بالمعنى
والناس يختلفون في النقل بالمعنى واذا كان المقصود فيها المعنى يصح النقل ممن يفهم
المعنى ولا يتحقق المقصود بنقل من لا يفهم المعنى اذ لا يتحقق الوثوق بنقله لاحتمال
ان يكون نقله بمعناها الذي فهمه ولا يكون اللفظ دالا عليه حتى لو امكن نقل السنة ايضا
بالصيغة التي سمعت من النبي عليه السلام بعينها من غير تغيير بان بذل الراوي مجتهدا
في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى اكتفي بنقل نفس النظم بدون اشتراط فهم المعنى
وكان حجة ايضا ورجحان ضبط الراوي على عدم ضبطه ورجحان ذكره على سهوه هو الشرط
في قبول خبره ووجوب العمل به لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه وهو كاف في قبوله
ووجوب العمل به لان العمل بالظن واجب فان لم يترجح ضبطه وذكره بل ساوى ضبطه
وذكره مع عدم ضبطه وسهوه او ترجح جانب عدم الضبط والسهو لم يقبل روايته
لعدم حصول الظن بصدقه اما على تقدير مرجوحية الضبط والذكر فظاهر وكذا على تقدير
التساوي لان ترجيح الصدق على عدمه مع الراوي ترجيح بلا مرجح فان جهل حال الراوي
ولم يعلم رجحان شيء منهما حمل على ما هو الاغلب من حال الرواية ويعتمد عليه وان لم يعلم
الاغلب من حالهم فلا بد من الاجتهاد والامتحان ليظهر رجحان احد الجانبين فان
قيل لا نسلم انه متى غلب سهو الراوي على ذكره او تساوى يمتنع العمل بخبره لان الراوي
اذا كان عدلا لنفسه فالظاهر من حاله انه لا يروي عن النبي عليه السلام الا ما يثق من نفسه
بضبطه وبذكر سماعه لا ما هو من قبيل السهو وعدم الضبط ولذلك اي لاجل ان الظاهر
من حال العدل ان لا يروي الا ما يذكره انكر الصحابة على ابي هريرة الاكثار في روايته
حتى قالت عايشة في حديث المهراس رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا اي في حديث
المهراس ومع ذلك قبلوا روايته وما ذاك الا بناء على ان الظاهر من حاله انه لا يروي
الا ما يثق من نفسه بضبطه وما يتذكره جزما قلنا لا نسلم ان الظاهر من حاله انه
لا يروي الا ما يتذكره جزما بل الظاهر من حاله انه لا يروي الا ما يعتقد انه يذكره
وضبطه ولكن هذا لا يوجب غلبة ظن السامع لصحة روايته وصدقه اذ الكلام فيمن غلب
سهوه على ذكره وعدم ضبطه على ضبطه او تساوى كل واحد منهما مع مقابله فعند
غلبة السهو يترجح جانب السهو فلا يغلب على الظن صدقه وعند التساوي يحتمل انه
يعتقد انه يذكره وضبطه ويكون في هذا الفهم والاعتقاد ساهيا غير ضابط فلا
يغلب على الظن صدقه واما انكار الصحابة على ابي هريرة كثرة الرواية فليس لاختلال
ضبطه وغلبة نسيانه حتى يصلح متمسكا لكم في القبول بناء على الظاهر الذي ذكرتم
بل كان انكارهم الاكثار عليه لان الاكثار من الرواية لا يؤمن معه اختلال الضبط وهو
مما يخاف معه ذلك اي عدم الضبط والسهو وقلة التحفظ الذي لا يعرض ذلك
لمن قلت روايته وان كان ذلك في غاية البعد لا لان عدم ضبطه ونسيانه كان متحققا

وماقيل

وما قيل ايضا في بيان وجوب قبول رواية العدل مع غلبة السهو وعدم الضبط او تساويهما مع مقابليهما
من ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فلا يترك بتساوي السهو وعدم الضبط مع مقابلهما او غلبتهما
عليهما لان غاية ذلك انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل فلا يترك بالاحتمال
والشك كالمتطهر يتيقن اذا شك في الحدث والمحدث يتيقن اذا شك في الطهارة فان
الاصل الثابت يتيقن لا يترك بالشك الحادث فمدفوع وهو خبر لقوله وما قيل وما كان مردود
الان لان الخبر لا يكون دليلا عند السامع ما لم يغلب الظن بصدقه وذلك ممنوع هنا لانه
متى كان الغالب من حاله قلة الضبط وكثرة النسيان او تعادل الامران لا يغلب الظن بصدقه
بل يقع التردد في كونه دليلا فلا يثبت كونه دليلا والتردد الواقع فيه ليس فيما هو خارج
عن كونه دليلا وطارئ عليه حتى يقال انه لا يزول كونه دليلا بالشك لان الاصل الثابت
لا يزول بالاحتمال بل التردد واقع في نفس كونه دليلا بخلاف الشك في الحدث بعد
تيقن الطهارة فانه شك وارد على يقين الطهارة السابقة لا على نفس الطهارة فلم يقدح
في الطهارة لان اليقين لا يزول بالشك فيسقط الشك وتبقى الطهارة كما كانت حتى
وقع الشك في نفس الطهارة لا يتحقق معه الطهارة فيجب عليه تحصيلها **قوله** ومنها
العدالة وهي الاستقامة والتوسط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة ليس معها بدعة وانما يتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغاير وروى
ابن عمر الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في البيت الحرام وزاد علي السرقة وشرب الخمر وابو هريرة
اكل الربوا وما يدل على الخسة كسرقة لقمة وعلى بعض المروة كالاكل في السوق والبول في الشارع
والافراط في المزح الى الاستخفاف وصحبة الاراذل ويعتبر في الشهادة بعد هذه السبعة والحرية
والذكورة والعدد وعدم القرابة والعداوة لانها تتوقف على تمييز كامل بالعمى وكمال ولاية تنعدم
بالرق وتنتقص بالانوثة والرواية لا تعتمدها لان ما يلزم السامع فهو بالزامه طاعة الشارع
لا بالتزام المخبر كالقاضي يلزمه القضا بالتزامه لا بالزام الخصم ولانه يلزمه ثم يتعدى بخلاف
الشاهد ولا يلزم رد رواية الفقير والعبد في الزكوة للزوم اعتقاده باهله فيتعدى
اي من الشرايط الاربعة المعتبرة في الراوي العدالة وهي في اللغة الاستقامة ومنه العادل
المستقيم للسيرة في الحكم والحق لاستقامتها ويطلق ايضا على التوسط في الامور من غير افراط
في جانب الزيادة والنقصان ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
اي عدلا واما في الاصطلاح الشرع عرفها المصنف بانها هيئة نفسانية اي راسخة فيها تحمل
على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة قيد بقوله تحمل على ملازمة التقوى ليخرج
الفاسق وبقوله ليس معها بدعة ليخرج المبتدع فانه لا تقبل روايته ولما كانت العدالة
هيئة نفسانية خفية فلا بد من علامات يتحقق بها فلذلك قال وانما يتحقق باجتناب
الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير وبعض المباحات ولما كان الاجتناب
عن هذه الامور موقوفا على معرفتها اشار الى بيانها اما الكباير فقد اضطرب فيها الرواة فروى
ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس

النفس المومنه وقذف المحصنه والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين والالحاد اي الظلم في البيت الحرام وزاد علي ما رواه ابن عمر السرقه وشرب الخمر وزاد
ابو هريرة في روايه عن النبي عليه السلام اكل الربوا وفي اكثر الكتب ذكر ان ابا هريرة زاد
علي ما روي ابن عمر اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه علي ما روي ابو هريرة السرقه وشرب الخمر
فعلي هذا الكبائر في روايه علي اثني عشر وفي روايه ابي هريرة عشرة ولفظ المصنف توهم ان عليا
زاد علي ابن عمر السرقه وشرب الخمر فالكبائر علي روايته احدي عشر وان ابا هريرة زاد علي ما روى
علي اكل الربوا زاد ابو هريرة عنده عشره والانقلاب الي الاعراب بعد الهجره وعن ابن عباس انها
الي السبعين اقرب وفي روايه عنه الي السبعمايه اقرب وضم جماعه من العلما من الكبائر مع ما ذكر شهادة
الزور والاصرار علي الصغاير والنميمه والغموس واليمين التي يقتطع بها حق امرء مسلم والقمار
والسرف وسب السلف الصالح والطعن في اصحاب النبي عليه السلام والسعي في الارض بالفساد في
المال او الدين وعدول الحكام عن الحق واما بعض الصغاير التي تركها شرط في العداله فما يدل
علي الخسه ونقص الدين وعدم الترفع وذلك كسرقة لقمه والتطفيف بحبه واشتراط
اخذ الاجره علي سماع الحديث ونحوها واليه اشار بقوله وما يدل علي الخسه وهو عطف علي
قوله الاصرار اذ ما يتحقق بترك الاصرار وترك ما يدل علي الخسه واما بعض المباحات التي
تركها شرط في العداله فما يدل علي نقص المروه ودناءة الهمه كالاكل في السوق والبول في
الشارع والافراط في المزح بحيث يفضي الي الاستخفاف وصحبة الاراذل والاستخفاف بالناس
والاشتغال بحرف دنيه فيما لا يليق بارباب المروات واهل الديانات فعلها ولا ضرر عليهم في
تركها كالحياكه والحجامه والحرازه والصياغه ولبس الفقيه القبا والقلنسوه التركيه في
بلد لم يعتادوه بذلك ونحو ذلك مما يدل علي سرعة الاقدام علي الكذب وعدم الاكتراث به
لان من لا يجتنب عن هذه الامور فالغالب علي انه لا يجتنب الكذب فلا يوثق بقوله ولا يحصل
الظن بصدقه في روايته واليه اشار بقوله وعلي نقص المروه فهذه الشرايط الاربعه كما تعتبر
في الروايه تعتبر ايضا في الشهادة وتعتبر ايضا في الشهادة بعد اعتبار هذه الامور امور
اخر تختص بها كالبصر والحريه والذكوره والعدد وعدم القرابه وعدم العداوه الدنيويه
اما اشتراط البصر في الشاهد فلان الشهادة تتوقف علي التمييز بين المشهود له والمشهود
عليه عند الادا او الاشاره اليها والي المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يخل
بالعمى ولا حاجه الي التمييز في الروايه فلا يشترط فيها البصر واما اشتراط الحريه والذكوره
فلان الشهادة تتوقف علي كمال ولاية الشاهد لان الولايه تنفيذ القول علي الغير شا
او ابى وهذا المعنى موجود في الشهادة والولايه تنعدم بالرق اصلا فلا يكون الرقيق اهلا
للشهادة وتنتقص بالولايه لان الولايه تستفاد من المالكيه والمراه وان صلحت مالكه
للمال فلا تصلح مالكه للنكاح لكونها مملوكة فيه ولهذا اقيمت شهادة المراتين مقام
شهادة رجل واذا انتقصت الولايه بالانوثه لا تكون المراة اهلا للشهادة بانفرادها لانتفا
كمال الولايه فيها ولم يشترط الحريه والذكوره في الراوي لان الروايه لا تعتمدها اي لا تعتمد
الولايه ولا تتوقف اهلية الروايه علي كون الراوي من اهل الولايه لوجهين احدهما ان الراوي

لا يلزم علي احد شيا لان ما يلزم السامع من وجوب العمل بالحديث ليس بالزام الراوي عليه
بل انما هو بالتزام طاعه الشارع باعتقاده انه مفترض الطاعة فاذا ترجح صدق الراوي يلزم
عليه العمل بروايته باعتبار اعتقاده امتثال ما يرد من الشارع لا بالزام الراوي كالقاضي
يلزمه القضا عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانه لا بالزام الخصم وهو
المدعي او الشاهد فان كلام الشاهد لا يلزم القاضي شيا وانما يلزم المشهود عليه فاذا لم
يكن الراوي ملزما لشي لم يتوقف اهليه الروايه علي اهليه الشهادة الثاني ان حكم الحديث
يلزم الراوي اولا لانه مكلف ثم يتعدي الحكم منه الي غيره وفي مثله لا تشترط قيام الولايه
ولهذا جعل العبد كالحر في مثله وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة
في مجلس الحكم فانها تلزم علي الغير ابتدا فلابد من كمال الولايه للشاهد لتمكن الالزام
بشهادته واشار بقوله ولا يلزم روايه الفقير الي الجواب عن سوال يرد علي الوجه الثاني
وهو ان يقال لو كان قبول الروايه باعتبار انه يلزمه الحكم اولا علي الراوي ثم يتعدي منه
الي غيره لزم ان لا تقبل روايه الفقير والعبد والزكوه لانه يلزمهما حكمه اولا ثم يتعدى منهما
الي الغير لعدم وجوب الزكوه عليهما لعدم المال بل هو الزام للغير ابتدا واللازم باطل
لقبول روايتهما في الزكوه بالاتفاق فقرر الجواب بانه لا نسلم انه لا يلزمهما اولا حكمه بل
يلزمهما اولا اعتقاده اي اعتقاد وجوب الزكوه في اهله وهو الحكم العيني ثم يتعدي منهما وجوب
ذلك الاعتقاد الي غيرهما واما عدم وجوب الزكوة عليهما فلعدم السبب وهو ملك النصاب
قوله مسئلة المجهول الذي لم يعرف الا بحديث او اثنين ان قبله السلف وعملوا به او سكتوا
عنه الحق بالمعروف فان سكوتهم بيان كقبولهم وان رده البعض وقبله اخرون قبل عندنا
ترجيحا للتعديل كقبول ابن مسعود وعلقمه ونافع وابن جبير ومسروق والحسن روايه
معقل ابن سنان وقد عمل عبد الله في روايته في بروع بنت واشق الاشجعيه انه مات
عنها هلال ولم يكن فرض لها ولا دخل بها انه عليه السلام قضي لها بمثل مهر نسايها ورده
علي لمخالفته رايه وان رده جميعا لم يقبل وان استبر حديثه فلم يرد ولم يقبل لم يجب
العمل به ويجوز لظاهر عدالة السلف وجوز ابو حنيفه القضا بظاهر العداله اما
اليوم فلابد من التزكيه لغلبة الفسق لثابت ان العداله اصل والفسق شرط الثابت
فاذا انتفي ينتفي ولقوله نحن نحكم بالظاهر وقبل الصحابه حديث من لم يظهر فسقه
اما اذا ظهر الفسق انعكس الحال فلا ينتفي الا بالخبر او التزكيه لما بين حال الراوي
المعروف الذي اتفق في قبول خبره شرع في بيان المجهول الذي اختلف في قبول خبره
فقال المجهول الذي لم يعرف الا بروايه حديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول صحبته مع النبي عليه السلام ولم يكن معروفا بروايه الحديث مثل وابصه ابن معبد
وسلم ابن المحبق ومعقل ابن سنان وقوله الذي لم يعرف الي اخره كالصفه الكاشفه له
وفيه احتراز عن مجهول النسب وهو ليس بمراد ههنا فان جهاله النسب لا تمنع قبول
الروايه وحكم روايه هذا المجهول علي خمسة اقسام الاول ان السلف قبلوا خبره وعملوا به
ورووا عنه الثاني انهم سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغهم حديثه فهذان القسمان

الحق بالمعروف بالفقه والعدالة والضبط في قبول خبره وتقديمه على القياس لان السلف
كانوا في غاية الورع ونهاية التقوى غير متهمين بالتقصير في امر الدين فقبولهم روايته
دليل على صحته فيجب العمل به فانهم لم يقبلوا الحديث الا بعد الصحة وكذا السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان كقبولهم وفي نسخة كقولهم اي كصريح القول بالقبول فسكوتهم عن
الرد دليل تقريرهم بمنزلة ما لو قبلوا او عملوا به ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرق
نسبة التقصير الى السلف وهم لا يتهمون بذلك الثالث الذي اختلف السلف في
قبول خبره فقبله بعضهم ورده اخرون وهو مقبول عندنا ترجيحا للتعديل من عمل به فان
عمله به تعديل فيترجح على طعن من رده كقبول ابن مسعود وعلقمة ونافع وابن جبير ومسروق
والحسن رواية معقل ابن سنان الاشجعي مع انه لا يعرف الا بحديث او حديثين وقد عمل
عبد الله بن مسعود ايضا بروايته في فروع بعد الاياس واستوى الاشجعية انه مات عنها
زوجها هلال ابن مره ولم يكن فرض لها مهرا ولا دخل بها فقضى لها النبي عليه السلام بمثل
مهر نسائها وذلك ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا فمات عنها قبل
الدخول بها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي فان
يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله
ورسوله بريان منه ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة
حد فقام معقل ابن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود سرورا
لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده علي
رضي الله عنه لما خالف رايه والقياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا يستحق بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل العمل بالقياس اولى من رواية
مثل هذا المجهول وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقيل انما رده لان مذهبه
تحليف الراوي غير ابي بكر ولم ير هذا الرجل ليحلفه واشار بقوله بوال على عقبيه الى
انه من اهل البوادي والغالب عليهم الجهل ومن عادتهم البول في مكان الجلوس من غير
مبالاة باصابته الاعقاب والشافعي لم يعمل بهذا الحديث لكونه مخالفا للقياس عنده
لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء
المعقود عليه فاذا مات ولم يوجد شيء منها لا يجب شيء كعود المعقود عليه سالما الرابع الذي
اشتهر حديثه في السلف وردوه جميعا وحكم انه يقبل حديثه ولا يعمل به لان السلف هم
لا يتهمون برد الحديث الصحيح فيكون اتفاقهم على الرد دليلا على انهم اتهموه في الرواية
فيرد كحديث فاطمة بنت قيس فانها اخبرت ان زوجها ابا عمرو ابن حفص المخزومي طلقها
ثلاثا فقال النبي عليه السلام عن نفقتها فقال لها ليس لها نفقة ولا سكنى فرده عمر وقال
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام
نسيت قال عيسى ابن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح لكونه حجة
بهما اذ لو كان مراده عينهما لذكرهما وقال ابو جعفر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى ولا

تخرجوهن

208

تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها
النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة بن زيد وابو سلمة ابن عبد الرحمن وابو اسحق والاسود
وسعيد ابن المسيب والنخعي والثوري ومروان ابن الحكم ورد عمر كان بمحضر من الصحابة ولم
ينكر احد عليه فدل على ان مذهبهم كمذهبه وان هذا الحديث غير مقبول الخامس الذي
اشتهر حديثه في السلف ولم يبلغ اليهم فلم يظهر منهم قبول ولا رد ثم ظهر بعدهم وحكم
انه لم يجب العمل بحديثه ولكن يجوز العمل به اذا وافق القياس لظاهر عدالة السلف
لغلبة العدالة في زمانهم لشهادة النبي عليه السلام بخيريتهم بقوله عليه السلام خير
القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فباعتبار هذا الظاهر
يترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به اذا وافق القياس حسانا للظن بهم
وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن فيه شبهة الوهم فلا يجب العمل به لان الوجوب
شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق قيل العمل بالقياس اذا كان موافقا لمثل هذا الخبر
دونه اجيب بان العمل به دون القياس ولهذا يعمل به منكر القياس ولكون العدالة
هو الاصل في السلف جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة الثابتة بالاسلام في عصره
اذا سلم عن ظهور الفسق وكان مستورا ولا يحتاج الى البحث عن سيرته والكشف عن
سريرته الا ان يطعن الخصم لان الغالب على الناس في زمانه الخير والعدالة حق الخصم فان
طلبها وجب على الحاكم طلب التزكية وان لم يطلبها اكتفى بالظاهر فالحق ابو حنيفة البادي
بالغالب واما اليوم فلا يجوز الحكم بشهادة المستور بل لا بد من التزكية لغلبة الفسق
على اهله فيلحق البادي بالغالب وهو مذهب صاحبيه ففي المسئلة ثلثة اقوال الاول
مذهب مالك والشافعي واحمد ابن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان مجهول الحال
لا يقبل روايته ولا شهادته الى الخبرة باطنه وتزكية ممن عرف بالعدالة ولا يكتفى
بظاهر الاسلام الثاني مذهب ابي حنيفة وهو انه يكتفي بظاهر العدالة الثالث
التفصيل بين زمان السلف فيكتفي فيه بظاهر العدالة وبين زماننا فلا بد من التزكية
وهو مذهب المتاخرين من اصحابنا واشار الى دليل ابي حنيفة بقوله لنا من ثلثة اوجه
الاول ان العدالة اصل في قبول الرواية اذ الكلام فيمن لم يعرف بفسق فالظاهر من
حاله الاحتراز عن محظورات دينه والفسق شرط وجوب التثبت في قبول خبره لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا انتفى الفسق انتفى التثبت ضرورة انتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت وفيه نظر لانا لا نسلم انه ههنا
انتفى الفسق بل انتفى العلم بالفسق ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطلوب العلم
بانتفائه ولا يحصل الا بالتزكية او الخبرة اجيب عنه بان النص جعل ظهور الفسق شرط
التثبت فما لم يظهر الفسق لم يجب التثبت وههنا لم يظهر الفسق فلا يجب التثبت
وهذا استدلال بالنص وهو انما يتاتى عند القائل بمفهوم الشرط واصحابنا لا يقولون به
فمقصودهم الزام الخصم القائل بالمفهوم الثاني قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله
يتولى السرائر والظاهر من حال هذا الراوي الصدق باعتبار اسلامه وسلامة ظاهره

من الفسق وكان داخلا تحت الخبر فيجب قبول روايته ولهذا قبل النبي عليه السلام
شهادة الاعرابي في رؤية الهلال من غير بحث عن عدالته بل بظاهر الاسلام حيث
قال له حين اخبر برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله فقال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول
الله قال نعم فامر بلالا ان يؤذن الناس بالصوم الثالث ان الصحابة قبلوا احاديث من لم يظهر فسقه
من مجهول الحال بمجرد الاسلام فانهم اتفقوا في قبول اقوال العبيد والنسوان والاعراب المجاهيل
بمجرد اسلامهم وسلامة ظاهرهم عن الفسق واما في زماننا لما ظهر الفسق انعكس الحال اي كان خبرهم
مردودا الا اذا ظهر الفسق لانه الغالب في هذا الزمان فلا ينتفي الفسق الا بالخبرة او التزكية
الصلاة من العدول **قوله** المقطوع بفسقه بتاويل ان يتدين بالكذب رد بلا خلاف كالخطابية
والا فالاكثر القبول والقاضي الحاس ابو القاسم في اخرين ردوا شهادته وروايته وهو لا كالجوارح
واختار في الاحكام الرد للفسق وفخر الاسلام ان دعي الى هواه ردت روايته دون شهادته
لان الدعوة لا يؤمن معها الافتراء لاجلها بخلاف الشهادة قالوا نحكم بالظاهر وهذا ظاهر
الصدق لتحرزه عن الكذب وقبل علي والصحابة قول قتلة عثمان والجوارح ولا يكبر وكان
اجماعا والجواب انه مقطوع بفسقه فلا ظاهر وليس كل من قبل شهادتهم اعتقد فسقهم
فان الجوارح مسلمون ومنهم صحابة ولم يعتقدوا فسق انفسهم فلا اجماع الفاسق الذي
لا يعتقد فسق نفسه بسبب تاويل ويتدين بدليل لا يخلو اما ان يكون فسقه مظنونا كفسق
الكل متروك التسمية عامدا او لاعب الشطرنج عند من يحرمهما او شارب النبيذ عند من يحرمه
او يكون فسقه مقطوعا به وهو لا يخلو اما ان يتدين بالكذب اي يعتقد جوازه ديانة
كالخطابية من الرفضة فانهم يعتقدون جواز شهادة الزور لموافقهم في المذهب اذا
حلف عندهم انه محق بناء على ان المسلم لا يحلف كاذبا ويرون جواز الكذب في الاخبار اذا كانت
موافقة لمذهبهم ولا خلاف في رد روايته وشهادته لانه اعتقاده هذا يورث تهمة
الكذب في شهادته واعتقاده جواز الكذب في الجملة يورث شبهة في رد روايته والا اي وان لم
يتدين بالكذب فاكثر العلماء على قبول شهادته وروايته والقاضي ابو بكر الباقلاني والجبائي
وابو هاشم في جماعة اخرين من اهل الاصول على رد شهادته وروايته وهو لا اي المقطوع
بفسقهم وهم لا يتدينون الكذب كالجوارح فان فسقهم مقطوع به لانهم اباحوا الدار وقتل
المسلمين واطفالهم ونسوانهم واخذ اموالهم لكنهم لا يعتقدون جواز الكذب واختار في
الاحكام رد شهادتهم وروايتهم للفسق المقطوع به لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا امر بالتثبت في نبا الفاسق وهذا مقطوع بفسقه فكان مندرجا تحت النص فيكون
خبره مردودا وفصل فخر الاسلام فقال هذا الفاسق المقطوع بفسقه الذي لم يتدين
الكذب ان دعي الناس الى هواه ومعتقده ودعاهم الى اتباعه وحثهم عليه ردت روايته
دون شهادته لان دعواه الناس الى معتقده لا يؤمن معها اي مع تلك الدعوة الافتراء على
النبي عليه السلام لاجلها اي تلك الدعوة فانه لا يبعد ان يحمله حرصه على دعوة الناس الى
معتقده ان يفتري على الرسول عليه السلام بما يوافق مذهبه حتى يدعو اليه فيورث تهمة
في روايته فلا تقبل بخلاف شهادته فانه ليس فيها هذه التهمة فانه يعتقد كفر مرتكب الكبيرة

فيحترز

فيحترز عن شهادة الزور كاحترازه عن الكفر اشار بقوله قالوا الى دليل الاكثر على قبول
رواية هذا الفاسق وشهادته مطلقا بالنص والاجماع اما النص فقوله عليه السلام نحن
نحكم بالظاهر وهذا الفاسق ظاهر الصدق فيما يرويه ويشهد لتحرزه عن الكذب لانه يعتقد
حرمته لكونه مسلما يخاف الله تعالى فكان داخلا تحت عموم قوله نحن نحكم بالظاهر لكون الالف
واللام للاستغراق لعدم العهد واما الاجماع فلان عليا رضي الله عنه والصحابة قبلوا قول
قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم بقتله ظلما واشتهر ذلك بين الصحابة وشاع وذاع ولم ينكر عليهم
احد فكان اجماعا منهم على قبول قولهم الجواب عن الاول بالمنع وهو انا لا نسلم انه ظاهر الصدق
لانه مقطوع بفسقه فلا يكون ظاهر الصدق لمنافاة الفسق ظهور الصدق فيترجح ظهور الكذب
بالفسق فلا يندرج تحت الخبر والجواب عن الثاني بالمنع ايضا وهو انا لا نسلم تحقق الاجماع
على قبول قولهم وانما يلزم ذلك لو كان كل من قبل شهادتهم اعتقد فسقهم وهو ممنوع فانا
لا نسلم ان كل من قبل شهادتهم اعتقد فسقهم وذلك لان الخوارج من جملة المسلمين وفيهم
الصحابة ولم يعتقدوا فسق انفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع بفسقهم لا يتحقق الاجماع
على قبول خبر هذا الفاسق ولان قتلة عثمان ليسوا بفسقة عند بعض الصحابة كعمار بن ياسر
وعدي بن حاتم وغيرهما فلا بد قبول روايتهم على اجماعهم على قبول رواية الفاسق **قوله**
مسئلة الاكثر على الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبت
فيهما والقاضي يكتفي به فيهما لنا انهما شرطان فلا يزيد ان على شروطهما قالوا شهادة فيشترط فيها
العدد قلنا اخبار فلا يشترط قالوا احتياط فكان اولى قلنا ما قلناه احوط حذرا من تضييع
الشرايع اختلف اهل العلم في الجرح والتعديل هل يثبت كل واحد منهما بقول الواحد ام يشترط
فيهما العدد فذهب الاكثر الى انه يكتفى بقول الواحد في الجرح والتعديل في باب الرواية دون
الشهادة فانه لا بد فيها من الاثنين في كل منهما وقيل لا يثبت الجرح والتعديل بقول الواحد
فيهما اي في الرواية والشهادة بل لا بد من الاثنين في كل واحد منهما وهو مختار جماعة من المحدثين
وذهب القاضي ابو بكر الى انه يكتفى به اي بالواحد فيهما في الجرح والتعديل في باب الرواية والشهادة
اشار بقوله لنا الى دليل الاكثر تقريره انهما اي الجرح والتعديل شرطان فان العدالة
شرط لقبول الرواية والشهادة والجرح شرط لعدم قبولها والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه
لان شرط الشيء تابع له فلا يزيد على متبوعه في الثبوت والمشروط وهو نفس الرواية لا يشترط فيها
العدد والحرية والذكورة شرط كذلك فكذا لا يشترط ذلك في شرطه فيجوز تزكية الواحد حرا
كان او عبدا ذكرا كان او انثى في باب الرواية وفي الشهادة لما شرط في نفسها العدد والحرية والذكورة
شرط ذلك في شرطه فلا يصح تزكية الشاهد الا بعدلين ولا يجوز تزكية العبد والمراة لان
الحاق الشرط مشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره واشار بقوله قالوا الى دليل القائلين
باشتراط العدد في الجرح والتعديل فيهما بوجهين احدهما ان كل واحد من الجرح والتعديل شهادة
ولهذا يرد بما يرد به الشهادة فيشترط فيهما العدد كما في ساير الشهادات واشار الى الجواب
عنه بقوله قلنا اخبار اي لا نسلم ان كل واحد منهما شهادة بل هو اخبار بحال الراوي والخبر لا يشترط
فيه العدد بل يكتفى فيه بالواحد اذا غلب على الظن صدقه واشار الى الوجه الثاني لهم بقوله قالوا

احتياطا اي اشتراط العدد في كل واحد منهما احتياطا لما فيه من زيادة الثقة والبعد عن احتمال
العمل بما ليس بحديث فالقول بانها شهادة اولى لانه تعتبر الرجال للراوي اقوى من الواحد
فوجب اعتباره واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا اي لا نسلم ان ما ذكرتم من اشتراط العدد والقول
بانها شهادة احوط بل عدم اشتراط العدد وجعله من باب الاخبار احوط حذرا من تضييع الشرايع من
الاوامر والنواهي فان الاكتفا بالواحد يفيد ذلك لانه حينئذ بتعديل الواحد يصير قول الراوي
مقبولا فيثبت به الشرايع ولا يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث بخلاف ما لو اوقفناه على
تعديل الاثنين فقد لا يقوم على تعديله اثنان فيفوت ما يرويه من الشرايع ووجه القول الثالث
وهو الذي اختاره القاضي ابو بكر ظاهر مستفاد مما ذكرنا اما في باب الرواية فلما مر من الدليل على
المذهب الاول واما في الشهادة فلما مر عن الجواب في المذهب الثاني فلهذا لم يذكره المصنف
قوله مسئلة القاضي لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل باشتراطه فيهما واشتراطه الشافعي
والجرح وقيل بالعكس وقيل ان كان عالما باسبابهما لم يحتج وفخر الاسلام ان كان الطاعن صحابيا
ولا خفا فجرح كيحيى بن عمران لا يبقى احدا وكقول علي كفى بالنفي فتنة ولا يخفى على الامام امر الحد وكامتناع
عمر من قسمة سواد العراق جرح لحديث التغريب وحتم القسمة وفي محل الخفا ليس بجرح كرد ابي موسى
حديث الوضوء من القهقهة وان كان غير صحابي لم يقبل الا مفسرا بسبب صالح لجرح متفق عليه من
غير متعصب لنا الاصل العدالة فلا يلتفت الا بيقين الجرح ولا يقين مع تخلف بعض هذه الشروط
القاضي اذا كان عدلا بصيرا لم يترك ولم يجرح الا عن بصيرة فلا معنى لاشتراط ذكر السبب قلنا يحتمل
ان يكون جارحا عنده دون غيره قالوا الظاهر انه لا يطلق العدل العالم الجرح الا في موضع الوفاق
والا يكون ملبسا قلنا وقد يحمله الذين تقوه اعتقاده في مختلف فيه انه جارح فيطلقه ولا يلبس
عنده ويعرف اسباب الجرح من بطانه فهي كثيرة وما لا يصلح كالعنعنة والارسال
وقليل المزح وكالصبي بعد صحة التحمل وكطعن الملحدين على اهل السنة تعصبا اختلف اهل العلم
في ذكر سبب الجرح والتعديل شرطي صحتهما ام لا على ستة اقوال الاول قال القاضي ابو بكر الاسبوطي
انه لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل بل يكفي الاطلاق فيهما بان تقول فلان عدل او
ليس بعدل الثاني انه لا يكفي الاطلاق فيهما بل يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل بان يقول
فلان مجتنب عن الكباير والاصرار على الصغاير وجميع ما يحتاج في العدالة وتقول في الجرح فلان
شارب خمر او اكل ربوا وهذا معنى قوله وقيل باشتراطه فيهما الثالث اشتراط ذكر السبب في الجرح
دون التعديل وهو قول الشافعي الرابع عكس هذا وهو اشتراط ذكر السبب في التعديل دون
الجرح الخامس قال امام الحرمين ان كان الجارح او المعدل عالما باسباب الجرح والتعديل لم
يحتج الى ذكر سببهما بل يكفي الاطلاق فيهما والا فلا بد من ذكر السبب فيهما ولا يكفي الاطلاق
فيهما السادس قال فخر الاسلام البزدوي ان كان الطاعن في الحديث صحابيا والحديث الذي طعن
فيه لا يحتمل الخفا عليه كان طعنه جرحا للحديث موجبا لسقوطه كما روي عن عبادة ابن الصامت
عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيكون حد غير المحصن المجموع كما هو
مذهب الشافعي واصحابنا لم يعملوا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله
لا انفي احدا ابدا او قال علي كفى بالنفي فتنة ولا شك ان حلف عمر بانه لا ينفي ابدا او قول علي كفى بالنفي

فتنه

فتنة جرح ظاهر في كون النفي من تمام الحد من الحديث مما يحتمل الخفا عليهما لان اقامة الحد وظيفة
الامام ومبناه على الشهرة وهما من الائمة فيبعد ان يخفى عليهما ذلك وقد يلقينا الذين منهم
ولا نظن بهما مخالفة ما صح عن النبي عليه السلام فاحسن الوجوه ان يقال انهما علما او علما ان ذلك
الحكم لم يكن حتما او كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى النبي عليه السلام هيت المخنث من
المدينة ومعلوم ان المخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع اذ لو كان النفي حدا لما نقل عنهما ذلك
قيل ليس هذا بظاهر في المقصود لان الكلام في جرح الراوي وذكر سبب فلا يناسب ان يقال الطاعن
ان كان صحابيا ولا خفا فجرح لانه لا يلزم من ترك العمل بالحديث لمعارض جرحه على ان المحدثين
في ذكر سبب جرح الراوي لا لمرويه فالمقام غير مناسب لما ذكره اجيب عنه بان الكلام وان كان
في اشتراط سبب جرح الراوي لكن لما كان المقصود من جرح الراوي سقوط حديثه نقل المصنف
كلام فخر الاسلام في جرح الحديث ايضا تكميلا للفائدة فهم من كلامه ان الجارح اذا كان صحابيا
قبل جرحه من غير بيان سببه اذا كان الحديث لا يحتمل الخفا واشار بقوله وكامتناع عمر الى مثال
اخر لطعن الصحابي فيما لا يحتمل الخفا عليه وحاصله ان الامام اذا فتح بلدة عنوة فله ان يسترقهم
ويقتلهم ويقسم اراضيهم وساير اموالهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويدع لهم الاراضي
ويضع الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم وهو مذهبنا وقال الشافعي في الاراضي يجب قسمتها
لان النبي عليه السلام قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة كان
يفتحها ولاصحابنا ان عمر رضي الله عنه لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم واراضيهم
ووضع عليهم الجزية والخراج وامتنع عن قسمة السواد بين الغانمين مع ان تجويز ان قسمة النبي
عليه السلام خيبر وغيرها مما لا يحتمل الخفا عليه وكان امتناعه عن قسمة السواد مع علمه بقسمة
المصطفى عليه السلام خيبر وغيرها جرحا لتحتم القسمة ودليلا على ان قسمة النبي عليه السلام
لم تكن على سبيل التحتم بحيث لا يجوز غيرها اذ لو كان حتما لما امتنع عمر عن ذلك اذ لا يظن
به ان يمتنع عن الواجب مع انه فعل ذلك بعد مشاورة الصحابة روي انه جمعهم فقال
اما اني تلوت انه من كتاب الله تعالى استغنيت بها عليكم ثم تلا قوله عز وجل ما افاء الله على
رسوله من اهل القرى الى قوله والذين جاؤوا من بعدهم ثم قال اي لمن بعدكم في هذا الفي نصيبا
ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم ووضع عليهم الجزية والخراج ليكون
ذلك لهم ولمن بعدهم من المسلمين ولم يخالفهم على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه
الاية فقد كانوا من اهل الظاهر فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يجهد واعلى الخلاف
حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف فماتوا
جميعا وان كان الطاعن صحابيا ولكن الحديث الذي طعن فيه مما يحتمل ان يخفى عليه لم يكن
طعنه جرحا كرد ابي موسى الاشعري حديث الوضوء من القهقهة فانه من الحوادث النادرة
فاحتمل الخفا عليه فيجوز ان يكون عدم عمله به لخفائه عليه لا لجرحه الحديث وفي حديث
القهقهة ابحاث تفرد او ترسلا او اسنادا او ارسالا قد عرف في موضعه وان كان الطاعن غير
صحابي بل هو من ائمة الحديث لم يقبل جرحه الا مفسرا بسبب صالح للجرح متفق عليه بين
العلما لمن لا يكون متعصبا فلو اتهم بان قال هذا الحديث غير ثابت او هو منكر او خلاف

متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بثقة او ليس بعدل من غير ذكر سبب
الجرح لم يقبل جرحه وهو المختار واستدل المصنف عليه بان الاصل في المسلم العدالة
لانه هو الظاهر من حاله نظرا الي اسلامه وعقله ودينه فالغالب من حاله الجري علي موجب
دينه خصوصا في القرون الاولى التي شهد النبي عليه السلام بخيريتها ولا يسقط عدالته الا بسقوط
الجرح ولا يعتنى مع تخلف بعض هذه الشروط اما اذا كان مبهما او مفسرا بما لا يصلح جرحا فظاهر
وكذا اذا كان مفسرا بما يكون مختلفا فيه وهذا لان الجارح فلا اعتقد ما لا يكون جارحا جارحا
من الامور المختلف فيها بين الفقهاء كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج وكذا لو كان مفسرا
بما هو جرح بالاتفاق لكن لما كان صادرا من متعصب لم يكن جرحا لاحتمال ان يكون الباعث
علي الجرح تعصبه وعداوته فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت عامة السنن الا يرى ان الشهادة
اضيق من الرواية ولا يقبل من المزكي فيها الجرح المطلق فهذا اولى وهذا الخلاف التعديل
فان اسبابه لا تنضبط فلا يحتاج المعدل الي ذكرها استدل القاضي ابو بكر لمذهبه بان الجارح
والمزكي اذا لم يكن بصيرا عالما لم يعتبر جرحه وتزكيته وان كان بصيرا عالما باسباب الجرح
والتعديل عارفا بمواقع الخلاف لم يزك ولم يجرح الا عن بصيرة واطلاع علي السبب فلا معنى
لاشتراط ذكر السبب لعدم الفائدة واشار الي الجواب عنه بقوله قلنا سلمنا انه لم يجرح ولم
يزك الا عن بصيرة واطلاع علي السبب لكن يحتمل ان يكون السبب الذي اطلع عليه جارحا
عنده دون غيره فيبني جرحه وتعديله علي اعتقاده فلا بد من ذكر السبب ليعلم انه متفق
عليه او مختلف فيه اشار بقوله قالوا الي رد هذا الجواب بان قالوا ما ذكرتم من احتمال كون
السبب جارحا عنده دون غيره بعيد لان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح
والتعديل ان لا يطلق الجرح الا في موضع الوفاق علي كون ذلك السبب جارحا والا كان هذا
ملبسا علي الناس لما توهم باطلاقه كون السبب الموجب للجرح متفقا عليه في كونه جارحا
وهو خلاف مقتضى العدالة والدين لان العدل من يظهر الحق ولا يلبس علي الناس واشار
بقوله قلنا الي الجواب عنه وتقريره انا لا نسلم ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح
ان لا يطلق الجرح الا في موضع الوفاق لانه قد يحمله بدينه وقوة اعتقاده في المختلف فيه
انه جارح مطلقا لعدم اعتداده بالخلاف فيطلقه ولا يعتقد بان هذا تلبيس جارح في
العدالة لزعمه انه محق فيجب ذكر السبب ليعلم كونه متفقا عليه ثم ذكر انه يعرف اسباب
الجرح من مظانها وهي الكتب المصنفة في الجرح والتعديل وهي كثيرة وقد تنتهي الي اربعين
وجها فلذا لم يتعرض له ثم اشار الي بعض الامور التي لا تصلح للطعن وقد طعنوا بها وهي
خمسة الاول العنعنة وهي ان يقول الراوي في الاسناد اخبرني فلان عن فلان الي اخر
الاسناد وقد عده البعض من قبيل الارسال والانقطاع حتى يتبين اتصاله والصحيح
انه من قبيل الاسناد المتصل وعليه الجمهور من اهل الحديث وغيرهم واودعه المشترطون
الصحة في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الداني اجماع اهل النقل علي ذلك
بشرط ملاقاة بعض من اضيف العنعنة اليهم بعضا وعدم شهرتهم بالتدليس فحينئذ
يحمل علي ظاهر الاتصال الي ان يظهر الامر بخلافه ومسلم خالف في اشتراط الملاقاة واكتفى

بامكان

بامكان الملاقاة وبابه الارسال وهو ايضا ليس من اسباب الطعن وسيأتي الكلام فيه ان
شاء الله تعالى وثالثها قليل المزح وهو ايضا ليس من اسباب الطعن اذا كان حقا بانه مباح
ورد الشرع به فانه روي ان رجلا استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام
اني حاملك علي ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال عليه السلام وهل تلد الابل الا
النوق وعن انس ان النبي عليه السلام قال له يا ذا الاذنين وروي انه عليه السلام
قال لعجوز ان الجنة لا تدخلها العجائز فولت تبكي فقال اخبروها انها لا تدخل وهي عجوز
لان الله تعالى يقول انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا قال قليل المزح الكثير
منه بحيث يستفزه الخفة فلا يبالي بما يفعل ويقول فلا يوثق به ورابعها الصبي في حالة
التحمل فانه ايضا ليس من اسباب الجرح بعد صحة التحمل بتمييزه وقدرته علي الضبط واداه
بعد البلوغ وخامسها طعن المحدثين علي اهل السنة تعصبا فانه مما لا يلتفت اليه
مسئلة التصريح بالتزكية مع سببها تعديل بالاتفاق ويعتبر سبب تعديل في الاظهر
والحكم بالشهادة من حاكم عادل لا يرى الحكم بغير عدل تعديل بالاتفاق مساو للاول
وراجح علي الثاني والعمل بالرواية ولا مستند سواها ولا احتياط قيل تعديل بالاتفاق ايضا
والا لفسق بالعمل برواية من ليس عدلا وهو مرجوح بالنسبة الي التصريح والعمل ورواية
العدل قيل تعديل وليس وفصل بالث ان علم من عادته الا يروي الا عن عدل فتعديل
والا فلا وهو المختار في الاحكام لانه لو لم يكن عدلا عنده لم يرو عنه بدليل عادته وقولهم
لو لم يكن تعديلا كان تدليسا غير مستقيم لان الرواية لا توجب العمل علي السامع بمجردها
فعليه بالاستكشاف وهذا مرجوح بالنسبة الي ما تقدم للاتفاق في الاولين واوان
العمل بالرواية في الاخر هذه المسئلة اشارة الي تبيان طرق التزكية ومراتبها وكون
بعضها ارجح من بعض فالتزكية اما ان يكون بالتصريح قولا او بالدلالة حسا والتصريح
بالقول اما ان يكون مع ذكر السبب او لا بذكره فالقسم الاول وهو التصريح بالتزكية
بان يقول هذا عدل مرضي مع ذكر السبب بان يقول اني اعرفه بانه مواظب علي
القيام بالواجبات ومجتنب عن المحرمات وعما يقدح في العدالة تعديل بالاتفاق هو
والقسم الثاني وهو التصريح بالتزكية بان يقول عدل مرضي من غير ذكر السبب معها
مختلف فيه فقيل تعديل وقيل لا والاظهر انه تعديل لما تقدم ان في تكليف المزكي
ذكر السبب حرجا لاحتياجه الي نفي كل واحد من المحرمات والاتيان بكل واحد من الواجبات
لكنه دون الاول لنقصانه عنه بترك ذكر السبب وكونه مختلفا فيه والاول متفقا عليه
والمتفق عليه اقوى والتزكية بالدلالة حسا بدون التصريح بالقول علي اقسام الاول
ان يحكم الحاكم بشهادته فان كان الحكم بالشهادة من حاكم عادل لا يرى الحكم بشهادة غير
عدل فهو تعديل بالاتفاق ايضا لانه لو لم يكن تعديلا له لكان الحاكم فاسقا بقبول شهادة
من ليس بعدل عنده ومساو في الرواية للقسم الاول وهو التصريح بالتزكية مع ذكر
السبب لاستوائهما في الاتفاق عليهما والقسم الاول وان اختص بالتصريح بالسبب فهذا اختص
بالزام الغير بقول الشاهد فاستويا من هذا الوجه ايضا وهذا القسم وهو الحكم بالشهادة راجح

علي القسم الثاني وهو التصريح بالتزكيه بدون ذكر السبب لان هذا متفق عليه وذاك
مختلف فيه وان كان الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق او لا يكون عادلا فحكمه بشهادته
لا يكون تعديلا له القسم الثاني من اقسام التزكيه بالدلاله هو العمل بروايته بشرطين
احدهما انه علم ان لا مستند له في العمل سوى روايته وثانيهما ان يعلم ان عمله ليس من باب الاحتياط
في الدين فقد قيل فيه انه تعديل للراوي بالاتفاق ايضا لانه لو لم يكن تعديلا لكان العمل
به فاسقا بالعمل بروايته من ليس بعدل عنده كما مر في الحاكم وهذا القسم من التعديل
وهو العمل بروايته مرجوح بالنسبه الي التصريح بالتزكيه مع ذكر السبب لانه احوج بالمسا
وابعد من الاحتمال بذكر السبب وكذا مرجوح بالنسبه الي التعديل الضمني وهو الحاصل
بحكم الحاكم بشهادته لان باب الشهادة اعلي من باب الروايه ولذلك اشترط فيه ما لم
يشترط في الروايه فكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم واوفي واشار في الاحكام انه هذا
القسم من التعديل راجح علي التصريح بالتزكيه بلا ذكر السبب لان هذا العمل وان احتمل
اسناده الي ظاهر العداله بالاسلام والسلامه من الفسق كما احتمل التصريح بها بلا ذكر
السبب ان يكون اسناده اليه لكن هذا تعديل متفق عليه وذاك مختلف فيه فيكون
اقوي القسم الثالث من اقسام التعديل بالدلاله ضمنا رواية العدل الحديث عنه وهذا
مما اختلفوا في كونه تعديلا وليس بتعديل علي ثلاثة اقوال الاول انه تعديل مطلقا الثاني انه
ليس بتعديل مطلقا الثالث التفصيل وهو انه ان علم من عادة الراوي انه لا يروي الا عن عدل
فهو تعديل له وان لم يعلم من عادته هذا لا يكون تعديلا له وهذا التفصيل هو المختار في الاحكام
واستدل عليه بانه لو لم يكن عدلا عنده لما روي عنه بدليل عادته فانه علم من عادته انه لا يروي
الا عن عدل والاصل الجري علي عادته وعدم مخالفتها بخلاف من لم نعلم عادته فان روايته عنه
لا يكون تعديلا له لان العاده جاريه بان الانسان يروي الحديث عمن لو سيل عن عدالته
لتوقف فيها واشار بقوله وقولهم لو لم يكن تعديلا كان تدليسا الي استدلال من قال بان رواية
العدل عنه تعديل مطلقا بان رواية الحديث عنه لو لم يكن تعديلا كان روايته عنه تلبيسا
وتدليسا في الدين وايقاعا لهم في العمل بما لا يجوز العمل به وهذا لان العدل اذا روي حديثا
عن غيره فقد اوجب علي غيره من المكلفين العمل به والتلبيس خلاف مقتضي العداله واشار
الي الجواب عنه بقوله غير مستقيم وتقريره بالمنع وهو انا لا نسلم انه لو لم تكن روايته عنه
تعديلا له كان تلبيسا وانما لزم ذلك لوجوب العمل علي السامع بالحديث بمجرد سماعه وليس
كذلك لان الروايه لا توجب العمل علي السامع بمجردها لان غاية روايته عنه ان يقول سمعته
يقول كذا فيجب علي السامع الكشف عن حال المروي عنه والبحث عن سيرته اذا اراد العمل
بمقتضي روايته فان ظهرت له عدالته عمل به والا فلا فان لم يكشف عن حاله وعمل به كان
نقصا في حق نفسه وهذا القسم من التعديل مرجوح بالنسبه الي ما تقدم اما بالنسبه الي التعديل
بالتصريح مع ذكر السبب والتعديل بالحكم بالشهادة فللاتفاق علي كونهما تعديلا والاختلاف
في كون هذا القسم تعديلا واما بالنسبه الي التعديل بالتصريح بدون ذكر السبب فلان التعديل
بالتصريح بدون ذكر السبب احوج وادل علي التعديل من الروايه واما بالنسبه الي العمل بالحديث

فلان الروايه بدون العمل والروايه مع العمل اشتركا في اصل الروايه ولكن اقترن مع احدهما
للعمل بها وهو تؤكد التعديل وتقويه قوة لا توجد في الروايه وحدها وظاهر قوله للاتفاق
في الاولين توهم الاتفاق في مسمي التعديل القولي وليس كذلك لما عرفت ان القول بلا ذكر
السبب مختلف فيه الا ان يكون مراده وبالاولين اول القول واول غيره وهو الحكم بالشهاده
وقد اهمل تعليل رجحان القسم الثاني من القولي لذهوله عنه او اعتماده علي ما ذكر في غيره
من الكتب او لا مكان استفادته مما ذكر مسئلة الجمهور علي عدالة الصحابه
وقيل هم فيها كغيرهم وقيل الي ظهور الفتن بينهم وقيل يرد من قاتل عليا منهم لنا الادله
الموجبه لعدالتهم كنتم خير امة جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والذين معه اشداء علي الكفار
والتواتر لمناصرتهم وجهادهم وامتثالهم الاوامر والنواهي والفتن تحمل علي اجتهادهم والعمل بالاجتهاد
واجب او جائز علي مذهبي المصوبة وغيرهم لما بين شرط الراوي وضوابط الجرح والتعديل اراد ان يبين
ان ذلك هل يطرد في الصحابه ام لهم خصوصية لا يوجد لغيرهم فقد اختلفوا في عدالة الصحابة
علي اقوال الاول اتفق الجمهور من الايمه علي عدالة الصحابه وقبول شهادتهم وروايتهم من غير تزكيه
الثاني قيل ان الصحابه فيها اي في العداله كغيرهم ممن بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم والكشف
عن حالهم عند الروايه عنهم لاشتمالهم علي العدول وغيرهم فلا بد من التزكيه الثالث قيل انهم
لم يزالوا عدولا الي حين ظهور الفتن فيما بينهم بالقتال بين علي ومعويه ودخول الخلاف في اخر عهد
عثمان وبعد ذلك يجب البحث عن عدالتهم لان احد الفريقين من الداخلين في الفتن فاسق
وهو غير معين وكلاهما مجهول العداله فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا واما الخارجون عنها
فكغيرهم الرابع قالت المعتزله الصحابه كلهم عدول الا من قاتل عليا فانه فاسق مردود الروايه
والشهادة لخروجه عن طاعة الامام الحق واشار بقوله لنا الي دليل الجمهور وهو الحق وبيانه
ان الادله الموجبه لعدالتهم وحريتهم كثيرة من الكتاب والسنه والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالي كنتم خير امة اخرجت للناس فهذا الخطاب متناول لهم دال علي عدالتهم فان الوسط هو العدل
واعلم ان العلل استدلوا بهذين الايتين علي كون اجماع كل عصر حجة فان جعل الخطاب للصحابه
خاصة احتمل استدلالهم علي كون اجماع كل عصر حجه وان جعل خطابا بالمجتهدي كل عصر يحتمل الاستدلال
بهما علي عدالة غير المجتهدين من الصحابه وان جعل خطابا بالمجموع اهل كل عصر احتمل الاستدلال
بهما علي كون اجماع مجتهدي كل عصر حجة فلا بد من احلال الاستدلال لان الا اذا جعل الخطاب فيهما
لمجموع الصحابه ولمجتهدي كل عصر ولم تثبت عدالته بدليل وهو بعيد لعدم الدليل علي هذا
الاختصاص وقوله تعالي والذين معه اشداء علي الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا ولا شك
ان هذه الصفات صفات العدول وقوله تعالي لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وقوله تعالي والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واما السنه فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ولا يمكن الاهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو انفق
احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه والاحاديث في ذلك كثيرة لا تحصي واما
المعقول فلما تحقق عنهم بالتواتر من مناصرتهم للنبي عليه السلام وهجرتهم اليه وجهادهم بين يديه

والجد في امتثالهم الاوامر والنواهي بالقيام بالواجبات والاجتناب عن المحظورات وشدتهم في القيام
بالحق ومحافظة حدود الشرع واقامتها وبذلهم الاموال والانفس حتى انهم قاتلوا الاباء والاولاد
الى ان ظهر الدين واستقام ولا شي ادل على العدالة من ذلك واذا كان حالهم كذلك فالواجب ان يحمل
ماجرى بينهم من الفتن والمخالفات على احسن الوجوه توفيقا بين الادلة فيحمل على انها صدرت منهم
بناء على اجتهادهم فكل فريق يعتقد ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين فلا يقدح
ذلك في عدالة احد من الفريقين لان عمل المجتهد بما ادى اليه اجتهاده واجب او جائز سواء كان كل
مجتهد مصيبا او ذلك ظاهرا والمصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا فسق باتيان الواجب
او الجائز والشهد وان العمل بالاجتهاد واجب وذكر المصنف انه واجب او جائز فيحتمل ان يكون مراده
كونه واجبا على المجتهد ومقلديه وجائزا لغيره من المجتهدين على راي من يجوز للمجتهد تقليد
غيره وظاهر كلامه يدل على انه واجب على مذهب المصوب فانه لما كان كل مجتهد مصيبا عند
المصوب يجب العمل بقوله لان العمل بالصواب واجب وجائز عند غيره اي عند غير المصوب لاحتمال
الخطا في قول كل مجتهد فلا يجب العمل بما يحتمل الخطا فيكون في كلامه لف ونشر ولكن هذا غير
صحيح لما ذكرنا ان العمل بالاجتهاد واجب وان كان فيه احتمال الخطا مسئلة الصحابي
من راه عليه السلام ولو ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من اجتمعا فيه والنزاع
لفظي والاشبه الاول لانه قابل للتقييد بالقليل والكثير والرواية وعدمها فكان للمشترك
ولان الحالف ليصحبن فلانا يبر بصحبته ساعة قالوا صح نفيه عن غير الملازم واطلق على الملازم كاصحاب
الجنة والقرية والحديث والاصل الحقيقة قلنا فهمت الملازمة عرفا ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم فلو قال المعاصر انا صحابي وهو ظاهر العدالة صدق ويحتمل ضده للتهمة بنسبة رتبة الى
نفسه كما لو قال انا عدل لما فرغ من الكلام في عدالة الصحابي اشار الى تفسيره لتوقف الحكم الاول
عليه وكانت هذه المسئلة بالتقديم اولى لان معرفة الشي متقدمة على الحكم عليه لكن لما كانت
المسئلة المتقدمة انسب لبحث الجرح والتعديل الحقها به واختلفوا فيمن يقع عليه اسم الصحابي
فذهب الجمهور واحمد بن حنبل الى ان الصحابي من راى النبي عليه السلام ولو ساعة وهو من المسلمين
وان لم تطل مدة صحبته ولم يرو عنه شيا وقيل الصحابي من طالت صحبته وان لم يرو عنه شيا وقيل
الصحابي من اجتمعا فيه اي اجتمع فيه طول الصحبة والرواية عنه والنزاع في هذه المسئلة لفظي
لانه راجع الى الاصطلاح لا لتحقيق حقيقة او حكم ثابت في نفس الامر وان ابتني عليها ما تقدم من
عدالة الصحابي وعدمها لجواز ابتناء حكم معنوي على مسئلة لفظية ثم اختار المذهب الاول فقال
والاشبه انما هو المذهب الاول لوجهين الاول ان الصحابي مشتق من الصحبة وهو يقبل التقييد
بالقليل والكثير فانه يقال صحبه ساعة ويوما وشهرا وصحبه صحبة كثيرة وقليلة وكذلك قابله للتقييد
بالرواية وعدمها فانه يقال صحب فلانا وروى عنه وصحبه ولم يرو عنه فكان الاسم موضوعا للقدر
المشترك بين القليل والكثير وهو مطلق الصحبة دفعا للاشتراك والمجاز كالرواية والحديث
فانه يقال راوي وحدثني وان لم يكن زائدا وحدثه الامر واورد بانه اثبات اللغة بالقياس واجيب
بانه ليس من قبيل اثبات اللغة بالقياس بل هو ترجيح احد محتملات اللفظ وهو التواطي على غيره وهو
الاشتراك والمجاز بدليل عقلي الثاني انه لو حلف رجل ليصحبن فلانا يبر بصحبته ساعة فدل على ان

لفظ الصحبة حقيقة في مطلق الصحبة قليلة كانت او كثيرة ولكن لو حلف لا يصحب فلانا يحنث
بصحبة ساعة واورد ان هذا الدليل منقوض من ثلاثة اوجه الاول ان الاعمى اذا لازمه مدة عمره
وروى عنه كثيرا يلزم منه ان لا يسمى صحابيا لكونه لم يره وهو باطل بالاتفاق والثاني انه يلزم
ان من راى النبي عليه السلام من بعيد ولم يجتمع معه ولم يستمع منه سمي صحابيا وذلك باطل لغة
وعرفا الثالث ان من حلف لا يصحب فلانا ثم راه من بعيد ولم يجتمع معه يلزم ان يحنث برؤيته
واجيب بان المراد من قوله من راه ولو ساعة من صحبه ولو ساعة بدليل ان مجرد الرؤية لا يوصف
بكونه ساعة او اقل او اكثر وانما الموصوف بها الصحبة والمكث لان نفس الرؤية لا تقبل الامتداد
اشار بقوله قالوا الى دليل القائلين بان الصحابي لا يطلق الا على من طالت صحبته وهو القول
بوجهين الاول لو كان الصحابي حقيقة لمطلق من صحب بدون الملازمة لما صح نفيه عن غير
الملازم واللازم باطل اما الملازمة فلما عرفت ان الحقيقة لا يجوز نفيها وان النفي من علامات
المجاز واما بطلان اللازم فلانه يصح نفيه عن غير الملازم كالوافد والراي فانه يقال فلان
لم يصحب فلانا لكنه وفد عليه او رواه او عامله فلم يكن حقيقة في غير الملازم الثاني ان الصاحب انما
يطلق على الملازم وكذلك يقال اصحاب الجنة للملازمين او اصحاب القرية للملازمين لها والساكنين
فيها دون غيرهم واصحاب الحديث للملازمين لدراسته والاشتغال به دون غيرهم واصحاب
الكهف والرقيم كذلك والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الملازم دون غيره
دفعا للاشتراك اشار بقوله قلنا الى الجواب عنهما اما عن الثاني بانه انما فهمت الملازمة
واستعمال الصاحب للملازم في الامثلة المذكورة بحسب العرف لا بحسب الوضع اللغوي فان
اسم الصاحب لغة يطلق على من قلت صحبته او كثرت والاستعمال العرفي لا يطلق الا على الملازم
وعن الاول انه انما يصح نفي الصاحب عن غير الملازم كالوافد والراي بطريق الوضع العرفي
لا بطريق الوضع اللغوي والوضع العرفي اخص من الوضع اللغوي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
وفي كلام المصنف لف ونشر لا على الترتيب حيث اجاب اولا عن الدليل الثاني ثم عن الاول واستدل
من قال بان الصحابي انما يطلق على من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية بانا نرى انه اذا اطلق ان
فلانا صاحب فلان لا يفهم منه الا من طالت صحبته معه واخذ منه العلم ولهذا يقال ابو يوسف
ومحمد صاحبا ابي حنيفة وربيع والمزني صاحبا الشافعي وابن القاسم واشهب صاحبا مالك الملازمة
بالاية طويلا مع اخذ العلم عنهم قلنا هذا بحسب العرف اما بحسب اللغة فيطلق على غير ذلك ولا
يختص بما ذكرتم ثم كون الشخص صحابيا تارة يعرف بالتواتر وتارة بالشهرة وتارة بخبر غيره
وان كان احادا وهل يثبت باخباره عن نفسه بانه صحابي ام لا فقال المصنف فلو قال المعاصر
للنبي عليه السلام انا صحابي وهو ظاهر العدالة صدق فيما اخبر لان الظاهر من حال العدل الصدق
لكن يحتمل ضده وهو انه لا يصدق في ذلك للتهمة بنسبة رتبة شريفة الى نفسه كما لو قال انا
عدل او شهد لنفسه بحق قوله الثالث في مستند الراوي وهو اما صحابي او غيره فاذا
الصحابي سمعته عليه الصلاة والسلام يقول كذا او اخبرني او حدثني فهو خبر واجب القبول واختلف
في مسائل منها اذا قال صلى الله عليه وسلم فالاكثر محمول على السماع منه والقاضي متردد فمن قال بعدالة
الصحابي فكالسماع ومن جعلهم كغيرهم فكمراسيل تابع التابعي والظاهر الاول مع امكان الواسطة

ومنها اذا قال سمعته صلى الله عليه وسلم يامر بكذا او ينهى عن كذا فالاكثر انه حجة لانه لا يقول
ذلك الا عن تحقيق ولا يقال ذلك على وجه الاحتجاج ظاهرا وما يقال ان الامر والنهي
مختلف فيهما فلعله اطلقه فيما يعتقده دون غيره او هو ممن يعتقد ان الامر بالشي نهي
عن اضداده او النهي امر بضد منها فمثله وليس بامر ولا نهي عند غيره خلاف الظاهر فيبعد
من مثله ومنها اذا قال امرنا او نهينا واوجب علينا وحرم وابيح فالاكثر اضافته اليه صلى الله
عليه وسلم وقيل ومنهم الكرخي لا يضاف لنا الظاهر انه لا يقول ذلك الا عن امره قالوا مشكوك
فيه فلعله اضافه الى الكتاب او الى الامه او الى بعض الائمه او القياس والجواب الاستبعاد ومنها
اذا قال من السنه كذا فالاكثر سنته صلى الله عليه وسلم وعن الكرخي عكسه وهي مثل ما قبلها
ومنها اذا قال كنا او كانوا يفعلون كذا فالاكثر محمول على فعل الجماعة قالوا لو اضيف اليهم
لكان اجماعا فلم تشع المخالفه قلنا ساعت لانها اضافه ظنيه لما فرغ من القسم الثاني من الاقسام
الاربعه التي قسم فصل خبر الواحد اليها شرع في القسم الثالث منها في مستند الراوي وهو
الامر الذي لاجله صح الروايه كالسماع وغيره وفي كيفية روايته والمصنف اقتصر على المستند
ولم يذكر كيفيه الروايه ولا بد منها فان هذا القسم كله ليس في مستند الراوي فقط بل في مستنده
وكيفية روايته ولكنه لم يتعرض في الصحابي الا لبيان كيفيه روايته وهي العبارات المخصوصه
التي يروي بها ولم يتعرض في غيره لمستنده وكيفيه روايته وتقدم بحث الصحابي لشرفه وتقدمه
فقال وهو اي الراوي اما صحابي او غيره فاذا كان صحابيا فلالفاظه التي يروي بها مراتب بعضها
اقوى من بعض لحسب الدلاله على سماعه من النبي عليه السلام والاتفاق عليها والاختلاف فيها
فاذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني بكذا او حدثني
او شافهني بكذا اي نوع اي فكل واحد من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب
القبول بالاتفاق لدلالة هذه الالفاظ تصريحا على السماع منه عليه السلام واختلفوا في مسائل
منها اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكثر العلماء على انه محمول على السماع منه
عليه السلام فيكون حجة من غير خلاف وقال القاضي ابو بكر لا يحمل على السماع منه عليه السلام بل
هو متردد بين السماع منه عليه السلام وبين السماع من غيره لاحتمال كل منهما فانه روي ان ابا هريره
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف عنه قال حدثني
فضل ابن عباس وهكذا كان دابهم وعلى تقدير السماع من غيره عليه السلام فكونه حجة مبني
على عدالة الصحابه فمن قال بعدالة الصحابه كلهم كان عنده منقولا وحجه كما لو سمعه منه
عليه السلام لتحقق عدالة الواسطه ومن جعلهم اي الصحابه كغيرهم من الرواه في العداله
وعدمها وفي وجوب الكشف عن حالهم والبحث عن سيرتهم قال حكم هذا الخبر حكم من ارسل تابع
التابعي لاحتمال كون الواسطه غير عدل فيها وسياتي الكلام فيها ان شاء الله تعالى هـ
والتخصيص بتابع التابعي اتفاقي والتشبيه غير موقوف عليه بل المراد كمن ارسل غير الصحابي
كما قال غيره لان هذا الاحتمال متحقق في من ارسل التابعي ايضا على تقدير القول بكون الصحابه
مثل غيرهم والظاهر الاول اي وان امكن السماع من غيره لكن الظاهر هو الاول وهو كونه
محمولا على السماع عن النبي عليه من غير واسطه مع امكان الواسطه لان قوله قال رسول الله صلى

الله

214

الله عليه وسلم يوهم السماع عنه عليه السلام من غير واسطه ظاهرا والظاهر من حال الصحابي
العدل العارف باوضاع اللغه انه لا ياتي بلفظ توهم معنى ويريد غيره والمذكور عن ابي
هريره نادر فلا يترك به الظاهر وهذه المرتبه دون الاولى لان هذا يحتمل السماع من غيره
وان كان السماع منه عليه السلام انه اظهر بخلاف الاولى فان السماع من النبي عليه السلام فيها
متعين لا يحتمل غيره ومنها اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بكذا او ينهى عن
كذا فاكثر العلما على انه حجة وهو الاظهر لوجهين احدهما ان الظاهر من حال الصحابي العدل
العارف باوضاع اللغه ومواقع الخلاف والوفاق ان لا ينقل شيا من الامر والنهي الا ما يتحقق
انه امر او نهي من غير خلاف نفيا للتدليس والتلبيس عنه سيما يوجب على سامعه
اعتقادا لامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا الثاني ان الظاهر ان هذا الكلام
قاله على وجه الاحتجاج على الغير بامر النبي عليه السلام ونهيه فلو لم يكن كما ذكر لكان م
مستندا لا بما ليس بحجه اصلا او بما ليس بحجة عند الخصم ان كان مختلفا فيه ومثل هذا لا يليق
بالصحابي وذهب قوم الى انه ليس بحجة واشار الى اسناد لا لهم بقوله وما يقال الى اخره من
وجهين الاول ان الامر والنهي يختلف فيهما لاختلاف الناس في صيغهما فلعله اي فلعل الصحابي
الذي روا ذلك اطلقه اي اطلق الامر والنهي عند سماعه من النبي عليه السلام صيغة فيما
يعتقد انها امر او نهي ولا يكون كذلك عند غيره ويكون الواقع معتقد غيره فلا يقوم
به الحجه لان الحجه ما هو امر النبي عليه السلام او نهيه لا ما اعتقده امرا او نهيا الثاني
انه يحتمل ان يكون الراوي ممن يعتقد ان الامر بالشي نهي عن اضداده وان النهي عن الشي امر
باحد اضداده فنقل الامر والنهي بنا على هذا الاعتقاد ولا يكونا نقل امرا او نهيا عند
غيره فلا يقدم به الحجة لان الامر والنهي ما امره النبي عليه السلام او نهى لا ما اعتقده امرا
او نهيا واشار بقوله خلاف الظاهر الى الجواب عنه فقوله وما يقال مبتدا وقوله خلاف
الظاهر خبره وهذا لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باوضاع اللغة ومواقع
الخلاف والوفاق لان لا يطلق الامر والنهي الا فيما تحقق كونه امرا او نهيا نفيا للتلبيس
والتدليس عنه وهذه المرتبة دون الثانيه لانه يحتمل الواسطه كاحتمال الثانيه مع
زيادة احتمال ظنه بامر امرا ومنها اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب
علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا فاكثر العلما على انه يجب اضافه ذلك الامر
وغيره الى النبي عليه السلام فيكون حجة وقال جماعة من الاصوليين منهم الكرخي من اصحابنا
انه لا يضاف الى النبي عليه السلام واشار الى دليل الاكثر بقوله لنا تقرير ان الظاهر من
حال الصحابي ان لا يقول امرنا بكذا الا من امر النبي عليه السلام لان المشهور المتقرر بين
الناس انه اذا كان لجماعة كبير مقدم عليهم وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه وطاعته
ثم يقول الواحد منهم امرنا بكذا او نهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه
الا ترى ان الوزير اذا قال امرنا بكذا فهم من ذلك ان الامر هو السلطان والصحابه بالنسبه
الى النبي عليه السلام كذلك فانهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه وطاعته فاذا قال
الواحد منهم امرنا او نهينا كان الظاهر منه ان الامر والناهي هو الرسول عليه السلام

وامره حجة واجبه الاتباع واشار بقوله قالوا مشكوك فيه الى دليل المخالفين فانهم قالوا ان كونه
مضافا الى النبي عليه السلام مشكوك فيه فانه متردد بين كونه مضافا الى النبي عليه السلام كما ذكرتموه
وبين كونه مضافا الى امور اخرى واشار اليها بقوله فلعل الصحابي اضافه الى امر الكتاب او الى امر
الامه او الى امر بعض الايمه من الخلفا الراشدين او الى القياس واضافه الى الشارع بنا على ان العمل
بالقياس مامور به من الشارع ومع هذه الاحتمالات لا يكون مضافا الى النبي عليه السلام فلا يكون
حجة واشار بقوله الاستبعاد الى الجواب عنه تقريره انا لا نسلم كونه مضافا الى النبي عليه السلام
مشكوك فيه بل هو الراجح وهذه الاحتمالات مستبعدة غير ظاهرة اما بعد كونه مضافا الى الكتاب
فلانه لو كان مضافا لما اختص بمعرفته واحد دون واحد بل كان ذلك ظاهرا للكل واما بعد
كونه مضافا الى الامه فلان معنى قولهم امرنا بكذا او نهينا عن كذا ان كلهم مامورون ومنهيون
فلا يجوز كونهم امورين وناهين انفسهم واما بعد كونه مضافا الى واحد من الايمه فلان امر بعضهم
بعض ليس باولى من العكس ولان الظاهر ان الصحابي يقصد بذلك تعريف الشرع وذلك لا يثبت
بامر صحابي واحد او نهيه واما بعد كونه مضافا الى القياس فلان قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا
عن كذا يقتضي كون المامور والمنهي الجماعة لان الخطاب معهم وما يثبت من الحكم بالقياس وان كان
المجتهد الذي ظهر له ذلك مامورا باتباع حكمه لكن غيره من المجتهدين الذين لم يظهر لهم
ذلك غير مامور باتباعه وهذه المرتبه دون الثالثه لانها تحتمل ما تحتمل الثالثه مع زيادة
احتمال اخر وهو احتمال ان لا يكون الامر هو الرسول حيث لم يذكر الامر ومنها اذا قال الصحابي
من السنه كذا فاكثر العلما على انه محمول على سنة النبي عليه السلام فيكون حجة وهو مذهب عامة
المتقدمين من اصحابنا ومختار صاحب الميزان وعن ابي الحسن الكرخي عكس ذلك وهو انه غير
محمول على سنته عليه السلام بل يحتمل لسنته وسنة غيره فلا يكون حجة ما لم يقم الدليل على التعيين
فيجب التوقف فيه وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الايمه وفخر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين
من اصحابنا قال المصنف هذه المسلة اي مثل المسلة التي قبلها في الاحتجاج من الطرفين والاعتراض
والجواب فاستدل الاكثر بان الظاهر من حال الصحابي ان قصده من قوله من السنه كذا سنة النبي
عليه السلام لان الظاهر قصده بذلك تعريف الشرع والاحتجاج به فيجب حمله على سنة النبي عليه
السلام لبيان قصده واستدل الكرخي بان السنة كما يطلق على طريقة النبي عليه السلام يطلق على
طريقة غيره من الصحابه قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي فلا يتعين
احدهما الا بدليل والجواب عنه ان سنة النبي عليه السلام اصل لانه هو المقتدي المطاع الذي نزل لنا
الطرق لسلوكها وسنة الخلفا تبع لسنته ومقصود الصحابي بذلك تعريف الشرع فترجح ان قصده
الاسناد الى الاصل دون التبع فان الاصل هو المتبادر عند الاطلاق فكان الحمل عليه اولى وهذه
المرتبه دون الرابعه لاحتمال كون السنة لغيره اقوى من كون الامر من غيره ومنها اذا قال الصحابي
كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كقول عايشه كانوا لا يقطعون في الشي التافه وكقول ابراهيم
النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا فالاكثر على انه محمول على فعل الجماعة دون بعضهم فيكون حجة
خلافا لبعض الاصوليين والمختار ما ذهب اليه الاكثر لان الظاهر من حال الصحابي انه انما
ذكر ذلك في معرض الاحتجاج على الغير وانما يكون ذلك حجة اذا كان ذلك مستندا الى الجميع لان

فعل البعض لا يكون حجة على البعض ولا على غيرهم اشار الى دليل المانعين من كونه حجة بقوله
قالوا واضيف ذلك الفعل الى الجميع لكان اجماعا فلم يسغ مخالفته بالاجتهاد لكن اللازم باطل
لجواز مخالفته بالاجتهاد بالاجماع فدل انه مستند الى فعل البعض دون الكل والملازمة ظاهرة
فانه اذا كان مضافا الى الكل كان اجماعا قطعيا والاجتهاد ظني ولا يجوز مخالفته به اشار الى الجواب
عنه بقوله قلنا تقريره لا نسلم انه لو كان مضافا الى الكل لكان اجماعا فلم يسغ مخالفته بالاجتهاد
وانما يلزم ذلك لو كان الاجماع قطعيا وليس كذلك لان طريق استناده الى الجميع ظني فالاجماع
الحاصل به كان ظنيا فيجوز مخالفته كما جاز مخالفة خبر الواحد وان كانت دلالته قطعيه لكون
اثباته ظنيا اورد بان الكلام في درجات كيفيه الروايه عن النبي عليه السلام فلو حمل على الاجماع
لما كان له مدخل في الروايه عنه عليه السلام فان الاجماع لا ينعقد في حيوته عليه السلام اجيب
بان الظاهر ان مراده بقوله كنا نفعل او كانوا يفعلون ان هذا الفعل وقع في حيوة النبي عليه
السلام مع علمه من غير انكار فيكون سنة تقريريه عليه السلام وانما كان هذا اجماعا اذا لم يضفه
الى عهد النبي عليه السلام فاما اذا اضافه الى عهده فهو مرفوع وحجة بخلاف ما لو اطلق ولم يضف
الى عهده عليه السلام فانه حينئذ يحتمل الاجماع والسنه ايضا وهذه المرتبه دون الخامسه
لانه ليس في هذه المرتبه ما يدل على اضافة الحكم الى النبي عليه السلام بدون القرينه بخلاف الخامسه
فان لفظه السنه عند الاطلاق تقع على طريقة النبي عليه السلام غالبا قوله واما غير الصحابي
فمستنده قراة الشيخ او قراته عليه او اجازته له او مناولته ما يرويه عنه او كتابته له بذلك اما
الاولان فالمختار انهما سوا والمحدثون الاول اعلاها فكانا هي برسول الله احق لكونه مامونا عن السهو
ولم يكتب واما فيمن نقرا من كتاب ويسهو فلا فرق بينهما المساواه من يتكلم او يستمع فيغفل نعم على ان رعايه
الطالب لما يقراه قد يكون اشد فان قرا الشيخ من حفظه فالاول اعلى بالاتفاق فان قصد اسماعه
وحده او مع غيره قال حدثنا واخبرنا وقال سمعته وان لم يقصد قال قال واخبر وحدث وسمعته
واما قراته من غير انكار ولا موجب لسكوت من اكراه او غفله او غيرها فمعمول به خلافا لبعض
الظاهريه ويقول حدثنا واخبرنا قراة عليه ويجوز مطلقا في الاصح قال الحاكم القراة على الشيخ اخبارا
على ذلك عهدنا ايمتنا ونقله عن الايمه الاربعه واما قراة غيره من غير انكار فكقراته لما
فرغ من كيفيه رواية الصحابي شرع في بيان مستند غير الصحابي وكيفيه روايته فقال
واما غير الصحابي فمستنده اي الامر الذي مدار الروايه عليه امور احدها قراة الشيخ على الراوي
لما يرويه عنه وثانيها قراته اي قراة الراوي عليه اي على الشيخ وثالثها اجازته له اي اجازة
الشيخ للراوي فيما يرويه ورابعها مناولته ما يرويه عنه اي مناوله الشيخ للراوي الكتاب الذي
يرويه عنه وخامسها كتابته له بذلك اي كتابة الشيخ للراوي بالكتاب الذي يرويه عنه
فهذه خمس وسادسها لم يذكره المصنف وهو قراة غيره على الشيخ بحضوره وهو يسمع وله قسم
اخر يسمى الوجاده اما القسمان الاولان وهما قراة الشيخ عليه وقراته على الشيخ فالمختار انهما
سوا في المرتبه لا مزيه لاحدهما على الاخر وهو منقول عن مالك واشباهه من علما المدينه
ومعظم علما الكوفه والحجاز وقال المحدثون ان الاول وهو قراة الشيخ اعلاها اي اعلا المراتب
وهو مذهب جمهور اهل المشرق ونقل عن الامام ابي حنيفه وابن ابي ذيب ترجيح القراة على الشيخ وهو

منقول عن مالك ايضا احتج المحدثون لمذهبهم بان قراءة الشيخ طريقة النبي عليه السلام في التبليغ
فانه كان يقرا على الصحابة ويبلغ اليهم بنفسه دون ان يقرا عليه فيقال هكذا فيقول نعم وطريقة
النبي عليه السلام اعلى واولى وابعد من السهو والغلط واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا هي اي القراءة
برسول الله احق من غيره لكونه مامونا عن السهو في تبليغ الوحي وتقرير عليه وبيان الاحكام
فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى واما غيره فليس كذلك لجواز السهو عليه والغلط والتقرير
عليه فلا يلحق به ولانه عليه السلام لم يكن ممن يكتب ويقرا من الكتاب وانما كان يقرا عن حفظ
فلذلك كانت قراءته اولى اذ القراءة عن الحفظ تحتاج الى زيادة الاهتمام واستحضار الذهن
واما فيمن يقرا من كتاب ويسهو ويغلط ويقرر عليه فلا فرق بينهما اي بين قراءة الشيخ وبين
قراءته عليه لمساواة من يتكلم بشي او يستمع ما يقرا عليه فيستفهم فيقول نعم لان اللغة لا تفصل
بينهما في معنى البحث والمشافهة ولهذا استويا في الاقرار بان يقر او يقرا عليه فيقال له هل
تقر بما نقرئ عليك فيقول نعم وكذا في الشهادة بان يقول الشاهد اشهد بكذا او يقول القاضي
له اتشهد بكذا فيقول نعم مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرايط لا يشترط في الرواية
فاذا تساويا في الشهادة ففي الرواية اولى ثم اشار الى ترجيح قراءته على الشيخ على قراءة الشيخ
بقوله على ان رعاية الطالب لما يقراه على الشيخ قد يكون اشد عادة وطبيعة من رعاية الشيخ
وهو الغالب لان الطالب عامل لنفسه والشيخ عامل لغيره والانسان في امر نفسه احوط منه
في امر غيره فيكون قراءته اولى وهذا اذا كانت قراءة الشيخ من الكتاب فان كانت قراءة الشيخ من
حفظه كان الاول وهو قراءة الشيخ اعلى من قراءته على الشيخ بالاتفاق لانه اشد عناية في الضبط
ولانه يتحدث به حقيقة هذا بيان ما يتعلق بالمستندين من الرجحان ثم اشار الى بيان كيفية
الرواية اذا كان مستنده قراءة الشيخ بقوله فان قصد اي الشيخ بقراءته اسماعه وحده او مع غيره
بان قرا على جماعة قال الراوي عند روايته حدثنا فلان او اخبرنا او قال لنا او سمعته يقول كذا
مخيرا من هذه الالفاظ الاربعة ما شاهدا على ما ذكره المصنف وعند جمهور المحدثين ان
سمع وحده يقول سمعت واخبرني وحدثني وان سمع مع جماعة يقول حدثنا واخبرنا به لكن
هذه التفرقة انما هو على سبيل الاستحباب دون الوجوب فجاز ان يقول حدثنا اذا سمع وحده
لجواز ذلك للواحد في كلام العرب وكذا اذا سمع مع جماعة جاز له ان يقول حدثني لان الشيخ حدثه
وحدث غيره وان لم يقصد الشيخ بقراءته اسماعه وحده او مع غيره قال عند الرواية قال فلان
كذا او اخبر او حدث وسمعته يقول كذا ولا يقول اخبرني وحدثني كيلا يكون كاذبا لانه لم يحدثه
ولم يخبره حيث لم يقصد اسماعه واما قراءته على الشيخ من غير انكار ومن غير ما يوجب سكوته
عن الانكار من اكراه او غفلة او غير ذلك فمعمول به اي بتلك القراءة بتاويل المذكور او العوض
عند الجمهور خلافا لبعض الظاهرية والى اسحق الشيرازي وابي الفتح سليم الرازي وابي
نصر الصباغ من الشافعية لان العرف يقتضي ان سكوته تقرير له لانه لو لم تكن روايته صحيحة
لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة لما ليس بصحيح وذلك
بعيد عن العدل المتدين وجه قول الظاهرية ان الانسان اذا قرئ عليه كتاب فيه اقرار بدين
او بيع ونحوهما وهو ساكت لم يقر به لم يثبت اقراره به ولم يجز لاحد ان يشهد عليه بما في

الكتاب

الكتاب فكذا هذا اجاب الجمهور عنه بالفرق وهو ان العرف دال على كون سكوت الشيخ في
هذا المقام تقريرا ولا عرف في الاقرار ثم القائلون بالصحة اتفقوا على انه يصح ان يقول الراوي
في هذه الصورة حدثنا واخبرنا لكن مقيدا بقوله قراءة عليه ولكن اختلفوا في جواز قوله
حدثنا واخبرنا مطلقا من غير تقييد بقوله قراءة عليه فذهب الاكثر الى امتناعه وهو اختيار
صاحب الاحكام والغزالي وابي الحسين البصري وقيل هو قول ابن المبارك ويحيى ابن يحيى
التميمي واحمد ابن حنبل والنسائي وغيرهم لان ذلك يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق منه
كذب وذهب قوم الى جوازه مطلقا وهو اختيار المصنف وابن الحاجب واشار اليه بقوله ويجوز
مطلقا في الاصح واستشهد على ذلك بنقل الحاكم فقال الحاكم وهو ابو عبد الله الحافظ القراءة
على الشيخ اخبار منه فيجوز الرواية عنه بلفظ اخبرنا وحدثنا ولا يكون كذبا وعلى ذلك عهدنا
ايمتنا ونقله اي نقل الحكم جواز حدثنا واخبرنا مطلقا عن الايمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي
واحمد وهذا لان الاخبار في اللغة لافادة الخبر والعلم وسكوت الشيخ عن الانكار في هذا المقام
افاد ذلك فيجوز ان يقول اخبرنا ولا يكون كاذبا وبعضهم فرق بين حدثنا واخبرنا فاجاز اخبرنا
دون حدثنا قال ابن الصلاح هذا الفرق هو الشايع عند اهل الحديث تمييزا بين النوعين
وخصصوا النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة واما قراءة غير الراوي
على الشيخ وسماع الراوي بقراءته من غير انكار من الشيخ فكقراءة الراوي بنفسه على الشيخ
في الحكم فيجوز له الرواية عند الجمهور خلافا لبعض الظاهرية وعند مجوزي الرواية يجوز له
ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا بلا نزاع ومطلقا ايضا على الاصح قوله واما الاجازة
فان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح عندك من مسموعاتي وحده او مع غيره فالاكثر
على تجويز الرواية بها فيقول اجازني او حدثني او اخبرني اجازة والاكثر على منع اخبرني وحدثني
مطلقا ومنع قوم حدثني اجازة والمختار ان كان المجيز عالما بما في الكتاب والمجاز له فهما
ضابطا جازت الرواية والا بطلت عند ابي حنيفة ومحمد وصحت عند ابي يوسف بحرجا
من كتاب القاضي الى مثله فان علم ما فيه شرط عندهما لا عنده والاحوط ما قالاه صونا
للسنة وحفظا لها والمناولة مع الاجازة مثلها اذا امن على الكتاب من زيادة او نقصان
واما الكتابة فانه يكتب حدثنا فلان الى المتن ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا السند وهو مثل الخطاب وقد كان النبي عليه السلام يبلغ الاحكام بالكتب
والرسالة والمختار في هذا ان يقول اخبرنا لا حدثنا فان من حلف لا يحدث يكون الا يحنث
بالكتاب ويحنث لو حلف لا يخبر واما الاجازة التي هي المستند الرابع فان يقول الشيخ للطالب
اجزت لك ان تروي عني كذا او هو الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي ومستجازاتي
ومنا ولاتي سوا اجازه وحده او مع جماعة فقد اختلفوا فيها فاكثر العلماء على تجويز الرواية
بالاجازة لكن من نسخة المجيز او من نسخة قوبلت باصله اذ الضرورة داعية الى تجويزها لان كل
شيخ لا يجد من يسمع منه جميع ما صح عنده لقلة الرغبة وكثرة الاشتغال فلو لم تجز الرواية بها
لزم تعطيل للسنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولما فرغ من بيان الاجازة ذكر كيفية رواية
المجاز له فقال فيقول اي المجاز له عند الرواية به اجازني فلان وهذا بالاتفاق لكن اختلفوا

في قوله حدثني فلان اجازه او اخبرني اجازه مقيدين بها فاكثر العلما علي جوازها ومنعها قوم
وان كانا مقيدين بها وكذا منع اكثر العلما ان يقول اخبرني وحدثني مطلقا اي عن مقيدين
بقوله اجازه لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك والواقع خلافه فيكون كذبا ومنع جماعه الروايه
بالاجازه منهم ابراهيم ابن اسحق الحربي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني والشافعي
في روايه الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا لان في الروايه بها اباحة الكذب لانها اباحة
التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه ويخبره وذلك لايجوز ومنعوا بانا لانسلم ان ظاهرها
اباحة الكذب وذلك لان معني قول الشيخ اجزت لك ان تروي ماصح عندك من مسموعاتي ان كل
ما صح عندك من ذلك فاروه عني وقل يافلان حدثني واخبرني اجازه وانما كان كذبا لو لم تقيدها
بالاجازه ثم ذكر المصنف بان المختار في باب الاجازه انه ان كان المجيز وهو الشيخ عالما بما في الكتاب
الذي يجيزه ويكون المجاز له فهما ضابطا قد فهم الكتاب ونظر فيه وجازت له الروايه بها وصح
للمجيز الاجازه والا اي ان لم يكن المجيز عالما في الكتاب ولم يكن المجاز له فهما ضابطا بطلت الاجازه
عند ابي حنيفه ومحمد فلم يجز للمجاز له الروايه بها وهو منقول عن مالك وصح عند ابي يوسف وهذا
الخلاف مخرج من الاختلاف في كتاب القاضي الي القاضي فان علم الشهود بما في الكتاب شرط لصحة
الاشهاد عندهما وهو القول الاول لابي يوسف ثم رجع وقال علم الشهود بما في الكتاب ليس بشرط لصحة
الاشهاد فاذا اشهد وانه كتاب القاضي وختم قبل وعمل به وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي
ليلي لان الكتاب قد يشتمل علي ما لا يريد القاضيان اطلاع غيرهما عليه ولهذا الختم الكتاب
فاشتراط علم المشهود متضمن لمفسده وهو افشاء سرهما فلا يجوز القول باشتراطه والاحتياط
يحصل بشهادتهما انه كتابه وختمه واجابا عنه بان كتاب الخصومات لا يشتمل علي شي سوي المحاكمه
وهما لا يريدان منع اطلاع غيرهما عليها والمقصود ما في الكتاب لا عينه وختمه فلابد من علم
الشاهد به لقبول شهادته والاحوط ما قالاه صونا للسنه وحفظا لها عما يتطرق اليها من
الخلل بسبب جهل المجيز والمجاز له فان السنه اصل الدين وخطرها جسيم وامرها عظيم وفي
تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلا وحسم لباب المجاهده فانه متي ساغ له الروايه بها
بالاتفاق قيل باب الشهاده اضيق من باب الروايه لاختصاص الشهاده بامور لا تشترط في
الروايه كالحريه والذكوره والبصر فلا يلزم من عدم جواز الشهاده عندهما في كتاب القاضي
بدون علم الشاهد بما فيه عدم جواز روايته الكتاب بالاجازة بدون العلم بما فيه فلا يصح
التخريج اجيب بان باب الشهاده وان كان اضيق لكن لابد من افاده الخبر الظن في الصالح
للقبول وافاده شهادة الاثنين مع الجزم بالمشهود به وهو كون الكتاب كتاب القاضي
غير مفيده للنظر كانت روايته واحد مع كونه ظانا في المروي غير مفيده للنظر بالطريق
الاولي ثم لما فرغ من بحث الاجازه شرع في المستند الخامس وهو المناوله فقال والمناوله مع
الاجازه مثلها اي مثل الاجازه المفرده في الخلاف والمختار والمراد به اذا امن علي الكتاب الذي ناوله
الشيخ من زيادة او نقصان فيقول في الروايه ناولني فلان كذا او اخبرني او حدثني مناوله او اجازه واجا...
فالحاصل ان المناوله اما مقرونه بالاجازه واما مجرده عنها والمقرونه بها اعلا وكذا صور منها ان يدفع
الشيخ اليه اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت

لك

217

لك روايته عني ثم يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي ومنها ان يجي الطالب الي الشيخ
بكتاب او جزو من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول
له وقفت علي ما فيه وهو حديثي عن فلان او رواياتي عن شيوخي فاروه عني او اجزت لك روايته
عني فهذه حالة محل السماع عند مالك وجماعة من ايمة الحديث وحكي الحاكم ابو عبد الله الحافظ
النيسابوري عن كثير من المتقدمين ذلك وقال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح والصحيح ان
ذلك غير حال محل السماع وانه منحط من درجة التحديث لفظا والاخبار قراءه والمجرده عنها
ان يناوله الكتاب ولا يقول اروه عني او اجزت لك روايته وهذه مناوله مختله لا يجوز الروايه
وطايفه من اهل العلم صححوها واجازوا الروايه بها ثم لما فرغ من المناوله شرع في المستند السادس
وهو الكتابه وهو ان يكتب الشيخ حدثنا فلان عن فلان ويذكر السند الي ان يصل الي متن الحديث
فيكتبه ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا او فهمت ما فيه فحدث به عني بهذا السند فيجوز
له الروايه عنه لان الكتاب بمنزلة الخطاب الي الحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه
السلام كان مامورا بتبليغ الرساله الي الناس كافة وقد كان يبلغ الاحكام الي من غاب عنه
بالكتب والرساله والي من حضر بالخطاب ولا الطلاق والعتاق وساير العقود تثبت بهما كما تثبت
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما كالخطاب فان الملوك يولون القضاء والامارة وساير
المناصب بهما كما يولونهم بالمشافهه ويرون مخالفتهما كمخالفة الخطاب والمختار في كيفيه
الروايه بناء علي المستند ان يقول المكتوب اليه اخبرنا ولا يقول حدثنا لان الاخبار هو الاعلام
وذلك حاصل بالكتابه والرساله واما التحديث فيختص بالمشافهه ولم يوجد ذلك في الكتابه
والرساله فلا ينبغي ان يقول حدثنا مطلقا حتي لا يكون كذبا ولهذا قال في الزيادات ان
من حلف لا يحدث بكذا لا يحنث بالكتاب والرساله ولو حلف لا يخبر بكذا يحنث بالكتاب
والرساله كما يحنث بالتكلم به فدل ان الكتاب اخبار بحسب العرف وليس بحديث قوله
تثبيته وما يكون من الكتابه به مذكرا فهو حجة مطلقا وما لا يكون لا يعمل به في القضاء والروايه
ولا الصك عند ابي حنيفه وعن ابي يوسف استثنا الصك وعن محمد الاطلاق في الثلثه واجاز ابو
يوسف للقاضي العمل به اذا كان تحت يده للامن عن الرويه لتطرقه فيه عاده وفي الحديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف تغييره عاده وبدعيم من الامنا كيده ولم يجز في الصك الا اذا كان في يد
الشاهد واجاز محمد عند التيقن انه خطه مطلقا وما يجده بخط ابيه او معروف فيقول وجدت
بخط ابي او فلان ولا يزيد وخط المجهول مفردا باطل ومضافا الي جماعة لا يتوهم في مثله التزوير كالمعروف
هذا تنبيه علي حكم ما يجد الانسان مكتوبا عنده من الحديث وغيره وهو ان الكتابه اما ان يكون
مذكره له بان يتذكر بالنظر فيها ما كان نسيه او لا واما ان لا يكون مذكره له فان كانت مذكره له فهي
حجة مطلقا سوا كانت بخطه او بخط رجل اخر معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وهو الحجه
الموجبه فمتي حصل وجب العمل به ولا يبالي بالنسيان السابق فان الاحتراز عنه متعذر ودوام
الحفظ لم يكن الا لرسول الله صلي الله عليه وسلم مع امكانه بدليل الاستثنا في قوله تعالي سنقرئك
فلا تنسي الا ما شا الله ثم التذكر يأتي في ثلثه مواضع في الحديث للراوي في ما سمعه فيجوز له
الروايه وفي الحكم وشهادة الشهود والسجل للقاضي فيجوز له الحكم وفي الصك للشاهد فيجوز

له ان يشهد وما لا يكون من الكتابة مذكرا لا يجوز العمل به اعتمادا عليه في شي من الصور الثلث
وهي القضا والرواية والصك عند ابي حنيفة لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر
فيه فان الكتاب للقلب كالمراة للعين والمراة اذا لم تفد للعين اذا كان وجودها كعدمها فكذلك
فكذلك الكتابة متى لم تفد للقلب تذكرا عند النظر فيها كان وجودها كعدمها والاصل في
هذا كله ما قاله ابو حنيفة انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتقليد
القضا لا يكون الا بالعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما بالتخمين والحزر فيصير
الخط لا يستفيد علما من غير التذكر فيقع بالبنا على مجرد الخط ضرب شبهة تمكن الاحتراز عنه بالجد
في الحفظ فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان
الا بالبنا على الصور دون المعاني وروي عن ابي يوسف انه استثنى الصك عن الصور الثلث في جواز العمل
به وقال لا يجوز للشاهد ان يشهد بمجرد خطه في الصك ويجوز للقاضي والراوي العمل بمجرد الخط
وروي عن محمد الاطلاق اي جواز العمل بمجرد الخط في الثلثة من المواضع وهي القضا والرواية والصك
ثم اشار الى تفصيل قول ابي يوسف في العمل بالخط وقوله انما اجاز ابو يوسف للقاضي العمل به اي بالمكتوب
بدون التذكر اذا كان المكتوب محفوظا محفوظا بيده مختوما بخاتمه سوا كان بخطه او بخط معروف
لان القاضي لكثرة اشتغاله بامور المسلمين يعجز عن حفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود
بالكتاب اذا جاز له الاعتماد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان
خصوصا مع كثرة اشتغاله فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل
احكام الشرع وفساد احوال الناس فاذا كان الكتاب في قمطره بيده مختوما بخاتمه او بيد امينه
الموثوق به فالظاهر انه حق للامن عن التزوير الذي يتطرق في خط القاضي عادة والزيادة والنقصان
والتغيير والتبديل والمحو والاثبات والقاضي مامور باتباع الظاهر فيجوز له العمل به واجاز ايضا
ابو يوسف العمل بالكتاب في الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف تغييره عادة بدون التذكر لان
دوام الحفظ والتذكر متعذر فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل السنن ولا يشترط
فيه كون الكتاب في يده او في يد امينه كما اشترط ذلك فيما يجده القاضي في ديوانه بل يد غيره
من الامنا كيده فيشترط كونه في يد امين من الامنا وان لم يكن من جهة الراوي لان التبديل
فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود تغييره نفع الى احد بخلاف ما يجده القاضي في ديوانه
لانه يتعلق به حقوق الناس فيتطرق اليه التزوير والتغيير عادة فعلم من هذا ان قوله ويد غيره
من الامنا كيده راجع الى القاضي وان ذكره بعد الحديث وكان الاولى ان يذكره قبله في بحث القاضي
ولم يجز ابو يوسف العمل بالخط في الصك من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن
من التغيير والتبديل فيه فلا تحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة لان معنى الشهادة على اليقين
بالمشهود به الا اذا كان الصك في يد الشاهد فانه حينئذ يجوز الشهادة ايضا بالخط بدون
التذكر لحصول الامن من التغيير والتبديل بكونه في يده كالسجل الذي يكون في يد القاضي واجاز
محمد للشاهد والقاضي والراوي العمل بالخط وان لم يتذكر الحادثة عند التيقن انه خطه مطلقا
اي سوا كان الصك بيده او بيد الخصم توسعة للامر على الناس لان جريان التغيير فيه بعيد
فانه لو ثبت يثبت بالحظ والخط فقلما يشبه الخط على وجه لا يمكن التمييز بينهما لان الله تعالى

كما خلق

كما خلق الاجسام متفاوتة لا يشبه بعضها بعضا على وجه لا يمكن التمييز بينها لقدرته خلق
الافعال ايضا متفاوتة تلاحظها لقدرته ايضا فلا يقع التشابه بين الخطين على وجه يعسر التمييز
بينهما الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير والزيادة والنقصان لان له اثرا يمكن
الوقوف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد على الخط ولما فرغ عن بيان ما يتعلق بخطه اشار
الى بيان ما يتعلق بخط غيره فقال وما يجده الانسان من الحديث او نقل الفقه بخط ابيه او بخط
رجل معروف نفسه غير ابيه في كتاب صحيح معروف في يده نقله وروايته يجوز له ان يقول وجدت
بخط ابي او بخط فلان كذا ولا يزيد على هذا بان يقول اخبرني او حدثني ليكون ابعد عن التهمة والكذب
وقال بعض اهل الحديث يجوز له ان يقول اخبرني فلان لان وجدان الكتاب لا ينحط رتبته عن الكتاب
المبعوث اليه وفي ذلك يجوز له ان يقول اخبرني فلان فكذا في هذا والاصح الاول وهذا النوع يسمى
وجادة عند المحدثين ولما بين الحكم في الخط المعلوم اشار الى بيان الخط المجهول فقال وخط
المجهول مفردا باطل وذلك بان وجد انسان سماعه بخط كاتب لا يعرفه فهو باطل لا يجوز له الرواية
وان كان خط المجهول مضافا الى جماعة بان كتب سماعه وسماع جماعة في اخر كتاب من كتب الحديث
كما هو عادة المحدثين في كتابة طبقة السماع كان حكمه حكم الخط المعروف فيجوز له الرواية بسببه
لانتفا التهمة عنه ظاهرا لان الكاتب لا يتمكن من التزوير في مثله لظهوره بالعرض على تلك الجماعة
اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر وقيل معناه ان الانسان اذا وجد سماعه مكتوبا
بخطوط كثيرة يحمله مجهولة كان حكمه حكم المكتوب بخط رجل معروف فيجوز له الرواية به لانتفا
التهمة ظاهرا لان الظاهر ان الجماعة لا يجتمعون على الكذب والزور وهذا في الاخبار خاصة دون
القضا والشهادة لان ذلك من مظالم العباد فيعتبر فيه من الاستقصا ما لا يعتبر في رواية
الاخبار قوله الرابع فيما اختلف في روايته نقل الحديث بالمعنى الاكثرون ان كان
عارفا بمواقع الالفاظ واختلافها جاز والاولى الادا بصورته ان امكن والا لم يجز وعن ابن سيرين
وابي بكر الرازي وجوب نقل اللفظ وقيل ان كان بلفظ مرادف جاز والا فلا وقال فخر الاسلام
ان كان محكما جاز للعالم باللغة نقله او محتملا للمجاز او الخصوص فللمجتهد ولا رخصة في غيرهما
من مشكل او مشترك ومتشابه لعدم الفهم والافتقار الى تاويل ليس بحجة على الغير لنا رواية
ابن مسعود وغيره قال صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه ونقلوا احاديث في وقايع متحدة بالفاظ
مختلفة من غير نكير والاتفاق على التفسير بالاعجمية فالعربية اولى وكان صلى الله عليه وسلم
يبعث الرسل الى الاطراف ولا يتعبدهم بلفظه ولانه في السنة غير مقصود فاذا اتى بالمعنى جاز قالوا
نضر الله امرا الحديث قلنا نقول بالموجب فانه اذا اتى بالمعنى على وجهه فقد اداه كما سمعه
ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قالوا اختلف اهل العربية في معاني اللفظ الواحد فيلتبس
هذا المعنى عنه غيره فقد يحمله الناقل على فهمه ولعله لا يكون مرادا ثم اذا تكرر النقل والحال
الحال ادى الى الاخلال بالكلية قلنا الكلام في تاديته المعنى على وجهه حتى لو ظهر زيادة او نقصان
امتنع قالوا لو جاز لجاز في القران والاذان والتشهد قلنا اللفظ مقصود للاعجاز والاذان والتشهد
متعبد بكلماتهما لما فرغ من القسم الثالث في اقسام فصل خبر الواحد شرع في القسم الرابع
منه في امور اختلف العلما في انه هل يرد بها خبر الواحد ام لا وهي تحتوي على اثني عشر مسئلة الاولى

اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب الاكثرون من الصحابه والتابعين ومن بعدهم من الايمه
الاربعه وغيرهم الى ان الراوي اذا كان عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها ومواضعها من
المعاني التي يقع عليها ويدل عليها جاز له ذلك على وجه لا يقع تغيير وتبديل والاولى مع ذلك الادا
لصورته اي الروايه بعين اللفظ المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير تغيير وتبديل ان
امكن تبركا بلفظ النبي عليه السلام وهو اسلم من التغيير والتبديل وابعد عن سوالتاويل والادي
وان لم يكن الراوي عارفا بمواقع الالفاظ واختلافها لم يحل له النقل بالمعنى بل يجب عليه النقل
باللفظ المسموع عنه عليه السلام على صورته وهو مروي عن ابن سيرين وجماعه من السلف وهو اختيار
ابي بكر الرازي من اصحابنا وبعض من ايمة اللغه وقيل ان كان نقل الحديث بالمعنى بلفظ مرادف
له بحيث لا يشتبه الحال فيه على السامع جاز بان يبدل لفظ القعود بالجلوس والحظ بالحرمه والقدرة
بالاستطاعه والفتح بالبدو الاولى وان لم يكن بلفظ مرادف فلا يجوز وقد فصل فخر الاسلام الروي
تفصيلا حسنا وهو ان لفظ النبي عليه السلام ان كان محكما في معناه بان لا يشتبه معناه على العالم باللغا
ان ولا يحتمل غير ما وضع له جاز للعالم باللغه نقله بالمعنى لانه اذا كان محكما غير محتمل لغير الموضوع
امن فيه الغلط على العالم بوجوه اللغه مثاله قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن
فان العام وان احتمل الخصوص لكن القران احكمت المراد به ودفعت احتمال الخصوص والمراد بالمحكم
اعم من ان يكون بنفسه او بغيره القراين وان كان اللفظ ظاهرا في معناه لكن محتمل لغير ما ظهر بان
كان حقيقه فيحتمل المجاز او عاما فيحتمل الخصوص جاز نقله بالمعنى للمجتهد الذي جمع من علم
اللغه والفقه بالاجتهاد لانه اذا لم يكن جامعا بين العلمين لم يفهم المراد من لفظ النبي عليه
السلام فلا يومن عليه ان ينقل الحقيقه بعبارة لا تحتمل المجاز والعام بلفظ لا يحتمل الخصوص
بان يضم اليه من المؤكدات ما يقطع احتمالهما ولعل المحتمل هو المراد في الواقع فيفسد المعنى
ويتغير الحكم ويفوت غرض النبي عليه السلام كقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم حقيقته
نفي ماهية الوضوء ويحتمل نفي الجواز او الفضيله والمراد نفي المحتمل وهو الفضيله لما دلت عليه
من الدلايل فمتى لم يكن الناقل فقيها فينقل ما لا يحتمله بان يقول لا يجوز الوضوء لمن لم يسم
وكذا قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وكقوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه موجبه العموم فيتناول الذكر والانثى والصغير والكبير والمراد منه المحتمل
وهو الخصوص لان الانثى والصغير غير مرادين منه لما علم في موضعه فمتى لم يكن الناقل
فقيها لا يفهم المراد فينقل على وجه لا يحتمل غيره بان يقول من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او
انثى فيبطل المعنى المقصود وانما نقله بعبارة تريد عموما او خصوصا بان يذكر جمع الكثرة مقام
القلة او لفظ الجماعه مكان الطايفه او لفظ الجنس مقام العام بتبعه ومعنى احصه في
غيرهما اي في غير هذين القسمين لا حد كالمشكل والمشترك فالا يمكن العمل به ولا يفهم
معناه الا بتاويل وتاويله ليس بحجة على غيره فنفي نقله بالمعنى فقد اخرجه الى ما ليس بحجه
وكذا المجمل والمتشابه لا يتصور فيهما النقل بالمعنى اما المجمل فلانه لا يفهم مراده الا ببيان
من المجمل فلا يمكن نقله بالمعنى واما المتشابه فلانه انسد علينا باب ذكره وابتلينا
بالكف عنه فلا يمكن نقله بالمعنى وكذا ما هو من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم من الالفاظ اليسيره التي يجمع المعاني الكثيره والاحكام المختلفه لا يحل نقله بالمعنى لانه
لا يومن فيه الغلط لاحاطه الجوامع بمعاني قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب ولا يمكن لغيره الاتيان
بمثل لفظه عليه السلام بحصل المقصود وذلك مثل قوله عليه السلام الغرم بالغنم والخراج بالضمان
فاشار بقوله لعدم الفهم الى نقل المجمل والمتشابه بالمعنى وبقوله والافتقار الى تاويل ليس بحجه على
الغير الى نقل المشترك والمشكل بالمعنى واشار بقوله لا رخصه في غيرها الى ان الجواز في القسمين
الاولين رخصه وهي رخصه ترفيه والعزيمه النقل بلفظ النبي عليه السلام بالاتفاق واشار بقوله
لنا الى حجة الاكثر على جواز النقل بالمعنى وهي رواية ابن مسعود وغيره من الصحابه انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه عند الروايه والحديث عنه عليه السلام فان تردده بقوله
كذا او نحوه دليل على جواز النقل بالمعنى فان معناه انه قال هذا اللفظ او لفظا اخر يفيد معناه
ولم ينكر عليه احد مع كونه شايعا بينهم فكان بمنزلة الاجماع على جوازه وكذا الصحابه نقلوا عنه
عن النبي عليه السلام احاديث في وقايع متحده بالفاظ مختلفه كحديث الاعرابي الذي بال في المسجد
فانه نقل انه قال ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال عليه السلام لقد تحجرت واسعا وروي
لقد ضيقت واسعا وروي لقد منعت واسعا وشاع هذا وذاع بينهم ولم ينكر احد منهم على ذلك
فحل محل الاجماع ولو قال المصنف لنقلهم ليكون عطفا على الاسم وهو قوله رواية ابن مسعود
لكان اولى الا ان يقدر بقوله وانهم نقلوا ويدل عليه ايضا من المعقول وجهان احدهما ان
العلما اتفقوا على جواز تفسير الحديث بالعجميه للعجمي فاذا جاز تفسيره بالعجميه فلان يجوز
بالعربيه اولى لقرب العربيه من العربيه وفيه بحث لان جواز التفسير بالعجميه ضروري فان
العجمي لا يفهمه بدونه فلا يلزم من ذلك جواز النقل بالمعنى لعدم الضروره فيه ولهذا يجوز
تفسير القران بجميع الالسن ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وثانيهما انا نعلم قطعا ان اللفظ
غير مقصود في الحديث لانه غير معجز ولا يتعلق به شي من الاحكام ولهذا كان النبي عليه
السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفه وانما المقصود منه المعنى اذ الحكم ثابت به والمعنى
حاصل فلا اثر لاختلاف اللفظ ولو قدم هذا الدليل لكان احسن ليلا يقع الفصل بين المعقولين
بالسنه فانه ايضا يدل عليه من السنه ما روي انه عليه السلام كان يبعث الرسل الى اطراف
البلاد لتبليغ الشرايع والاحكام وما كان يتعبدهم بلفظ مخصوص بل كان يطلق لهم ان يبلغوا
المبعوث اليهم بلغتهم وهذا دليل جواز النقل بالمعنى اشار بقوله قالوا نضر الله امرا الى اخره الى
دليل المانعين من جواز النقل بالمعنى بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام نضر الله
امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه وجه التمسك به انه عليه السلام حرض الناقل على نقل الحديث على الوجه الذي سمعه ورغبه
فيه ودعا له بنضارة الوجه بالزياده في جاهه وقدره بين خلقه من حد نصر وروي نضر الله بالتشديد
اي نعمه وهو يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه لان اداء مقالته كما سمعها انما تكون اذا نقله بلفظه
اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا نقول بالموجب فان من ادى معنى اللفظ المسموع من النبي عليه
السلام على وجهه من غير زيادة ونقصان يصح ان يقال قد اداه كما سمعه ولهذا يقال للمترجم للغة
لهله بلغه اخرى اذا لم يغير المعنى اداها كما سمع وهذا لان المقصود هو المعنى والحقيقه واللفظ اله

ووسيلة اليه فاذا ادي المعنى بلا تغيير فقد حصل المقصود ويويده ما ذكره عليه السلام من التعليل
بقوله فرب حامل فقه الى احوم فان اختلاف الناس في الفقه انما يكون باعتبار المعنى دون اللفظ على انا
نقول لا دليل في الحديث على وجود النقل على الوجه المسموع لانه عليه السلام لم يمنع من ذلك بل دعا
لمن سمع مقالته واداها من غير تغيير وحرصه عليه وهو يدل على الاولويه ولا نزاع فيها وانما النزاع
في الوجوب واشار بقوله قالوا اختلف اهل العربيه الى دليلهم الاول من المعقول تقريره ان نقل
الحديث بالمعنى يودي الى الاخلال بالمعنى المقصود بالكليه لان علما العربيه واهل الاجتهاد قد
اختلفوا في معنى اللفظ الواحد فان كل واحد منهم قد تنبه لفهم معنى غفل عنه غيره فقد تحمل
الناقل ولو كان عالما بالعربيه واختلاف دلالات الالفاظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفله
عن غير ذلك المعنى ولعل المعنى الذي فهمه لا يكون مرادا بل المراد ما غفل عنه فينقله بلفظ
اخر فاذا تكرر النقل بالمعنى مرتين او اكثر والحال الذي ذكر من اختلاف اهل العربيه
في فهم المراد والتنبيه لمعنى والغفله عن معنى احرادي تكرار النقل بالمعنى الى الاخلال بالمقصود
وما هو مراد النبي عليه السلام وذلك ممتنع واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا الكلام مفروض في
تاديه المعنى على وجهه من غير زياده ولا نقصان بوجه من الوجوه حتى لو ظهر فيما نقله زياده على
مراد النبي عليه السلام او نقصان منه امتنع نقله ولم تقبل منه واشار بقوله قالوا لو جاز لاطرد
في القران الى دليلهم الثاني من المعقول تقريره لو جاز النقل بالمعنى لاطرد الجواز في القران والاذان
والتشهد واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما الملازمه فلان المقصود في هذه الاشيا
المعنى كما في الحديث وهو حاصل في النقل بالمعنى واشار بقوله قلنا الى الجواب عنه بمنع الملازمه
وتحقيق الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكروه من الاصول المقيس عليها وهو انا لا نسلم انه لو
جاز النقل بالمعنى في الحديث لجاز في تلك الصور ولا نسلم ان المقصود في تلك الاشيا هو المعنى
فقط اما في القران فلانه معجز والاعجاز متعلق بلفظه ايضا فنقله بلفظ اخر يخرجه عن الاعجاز
فلا يجوز وليس كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ واما في الاذان والتشهد
فلانا متعبدون بكلماتها على ما جا في الفا الاذان على الى محذوره وتعليمه التشهد للصحابه
وذلك لا يحصل بالمعنى بخلاف الحديث فان المقصود منه المعنى وهذا مسلم في الاذان لان المقصود
منه الاعلام وذلك متعارف بهذه الكلمات فلو نقل بالمعنى اختل المقصود وممنوع في التشهد
فان المقصود منه الثنا على الله تعالى وغيره وهو حاصل بالمعنى كالتكبير وقراة القران
مسئلة اذا انكر الاصل روايه الفرع فان كان تكذيبا لم يعمل به اتفاقا فان احدهما كاذب
فيكون قادحا لكن هما على عداله لانها الاصل فلا يبطل بالشك وان لم يكن تكذيبا فالاكثر
يعمل به وهو قول محمد خلافا لابي حنيفه وابي يوسف فيل يخرج من اختلافهم في القاضي يقوم
البينه بحكمه ولا يذكر قال ابو يوسف لا تقبل خلافا لمحمد القايل عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته كالو جن الاصل او مات واستدل بحديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه
عن ابي هريره انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثني
ربيعه عني ولم ينكر قلنا صحيح ولكن ان وجوب العمل وجوازه المانع قال عمار لعمر اما تذكر يا
امير المومنين اذ انا وانت في سريه فاجنبنا فلم نجد الما اما انت فلم تصل واما انا فتمعكت

فصليت

فصليت فقال عليه السلام انما كان يكفيك ضربتان فلم يقبله عمر لما كان ناسيا له وقال لبست
ملتنا فان عمار لم يكن راويا عن عمر ولعل عدم العمل لشكه واستدل بالقياس على الشهاده بحيث
لا يعمل بالفرع عند نسيان الاصل وليس بسديد فان باب الشهاده اضيق ولان صحه شهاده الفرع
متوقفه على تحميل الاصل فيبطل بانكاره اذا انكر وادي الاصل وهو الشيخ روايته الفرع عنه
فان كان انكاره لذلك انكار تكذيب وجحود للروايه بان قال ما رويت لك هذا الحديث اصلا
او كذبت علي لم يعمل به اي بذلك الخبر بالاتفاق لانهما يختلفان فكل واحد منهما يكذب الاخر
فلا بد وان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا بيقين وذلك قادح في قبول الحديث فان كان
الكاذب هو الفرع لم تقبل روايته وان كان هو الاصل لم تقبل الروايه عنه لكن لا يقدح ذلك في
عدالتهما فهما باقيان على العداله فتقبل روايتهما في غير ذلك الحديث لانها اي العداله اصل
فيهما بيقين لان الفرض انهما عدلان قطعا ووقع الشك في زوالها لاحتمال كذب كل واحد
منهما فلا يبطل اليقين بالشك وان لم يكن انكاره تكذيبا للفرع بل كان انكار توقف ونسيان
بان قال لا اعرف اني رويت لك هذا الحديث او لا اذكره فاكثر العلما كمالك والشافعي
واحمد في اصح الروايتين عنه وجمهور المتكلمين على انه يعمل به وهو قول محمد من اصحابنا
خلافا لابي حنيفه وابي يوسف وابي الحسن الكرخي من اصحابنا في روايه عنه حيث قالوا لا يعمل
بهذا الانكار تخريجا من اختلافهم في القاضي اي هذا الاختلاف بين ابي يوسف وبين محمد
مخرج من اختلافهما في مسئلة في ادب القاضي وهي ان القاضي اذا قامت البينه عليه بحكم
لفلان بكذا وشهد عليه شاهدان بانه حكم لفلان بكذا والقاضي لا يذكر حكمه قال ابو يوسف
لا تقبل القاضي هذه البينه ولا ينفذ قضاوه لانكار من اسند القضا اليه فكذا في باب الروايه
خلافا لمحمد حيث قال تقبل هذه البينه وينفذ قضاوه لاحتمال النسيان من جهة القاضي
وكذا في باب الروايه فان اختلافهما في هذه المسئله يقتضي اختلافهما في مسئلة الروايه لانها
مثلها ولم يذكر في هذه المسئلة قول ابي حنيفه وقوله تخريجا من اختلافهم في القاضي يقتضي
ان يكون قول ابي حنيفه كقول ابي يوسف القايل اي استدل من ذهب الى قبول الروايه مع انكار
الاصل بان الفرع عدل جازم بالروايه عن الاصل غير مكذب فان الفرض ان الاصل لا يكذبه
فالمقتضي لقبول روايته وهو العداله موجود والمانع معدوم فان الاصل لم يكذبه فيجب
العمل بروايته للمقتضي السالم عن معارضة المانع فصار كما لو جن الاصل او مات فانه تقبل
روايته بالاجماع ونسيان الاصل لا يزيد على موته وجنونه واستدل ايضا على مذهب الاكثر
بما روي ان ربيعه بن عبد الرحمن روى عن سهيل ابن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريره ان النبي
عليه السلام قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل ولم يعرفه حين ساله الدراوردي عن روايه
ربيعه هذا الحديث عنه وكان سهيل يقول بعد ذلك حدثني ربيعه عني وشاع ذلك وذاع
ولم ينكر احد من التابعين وكان اجماعا منهم على جواز العمل به واشار بقوله قلنا صحيح ولكن ان
وجوب العمل او جوازه الى رد الاستدلال بهذا الحديث تقريره ان ما ذكرتم من الحديث على الوجه
المذكور من روايه ربيعه وقول سهيل وعدم الانكار صحيح لكن لا دلالة له على وجوب العمل
به او جوازه فان ربيعه لم ينقل ذلك على طريق اسناد الحديث وتصحيح روايته وانما كان يقوله

٤

علي طريق حكاية الواقعة بزعمه وغاية الاجماع بعدم الانكار علي جواز حكاية الواقعة ولا نزاع
فيه وانما النزاع في وجوب العمل به او جوازه ولا دلالة لهذا علي شي من صحة الحديث ووجوب العمل
به او جوازه المانع اي استدل المانع من قبول هذا الخبر والعمل به بما روي ان عمار ابن ياسر
قال لعمر وكان عمر لا يري التيمم للجنب اما تذكر يا امير المومنين اذ انا وانت في سريه فاجنبنا
فلم نجد الما فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فصليت فذكرت ذلك للنبي عليه السلام فقال
عليه السلام انما كان يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر عن عمار ما رواه فلم يرجع عن مذهبه لما كان ناسيا
له ولم يتذكر الحادثة مع كون عمار عنده من العدول والمانع من القبول الا النسيان واشار بقوله وقال
ليست ملتنا الي رد هذا الاستدلال تقريره ان قصة عمار ورد عمر روايته لشكه فيها الي الاعتبار لعمر عن
رد الحديث المروي عن النبي عليه السلام وهو انه انما ترك العمل به لانه ذكر ان الحديث كان بحضوره ولم يتذكره
فتشكك في الرواية فلم يعمل بها ورد هذا الرد بان عدم تذكر غير المروي عنه اذا كان موجبا للشك المانع
عن العمل بالخبر فعدم تذكر المروي عنه بالطريق الاولي فالدليل الاول صالح لاثبات المطلوب بالطريق
الاولي وان لم يكن من قبيل انكار الاصل رواية الفرع واستدل المانع من العمل بهذا الخبر ايضا بالقياس
علي الشهادة بان يقال اذا انكر الاصل شهادة الفرع ونسي تحميله لا يعمل بشهادة الفرع فكذا لا يعمل برواية
الفرع اذا انكر الاصل روايته عنه بالقياس علي الشهادة واشار الي رد هذا الاستدلال بقوله
وليس بسديد لان شرط صحة القياس المساواة بين الفرع والاصل ولم يوجد ههنا للفرق بينهما من وجهين
الاول ان باب الشهادة اضيق من باب الرواية لاختصاص الشهادة بشرائط لم يشترط في الرواية كالحرية
والعدد والذكورة ولفظ الشهادة وغير ذلك فلا يلزم من عدم جواز العمل بالشهادة مع نسيان
الاصل عدم جواز العمل بالرواية مع نسيان الاصل الثاني ان صحة شهادة الفرع متوقفة علي تحميل
الاصل فاذا انكر الاصل بطل التحميل فلم يوجد شرط صحة شهادة الفرع بخلاف الرواية فانها مبنية
علي السماع دون التحميل فلا يكون انكار الاصل مستلزما لفوات شرط الرواية لجواز تحقق السماع مع
نسيانه **قوله** مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف كما اذا نقل انه صلي الله عليه وسلم
دخل البيت وزاد وصلي فان اختلف المجلس قبلت باتفاق وان اتحد وكان غيره قد انتهى في العدد
الي حد لا يتصور غفلتهم عن مثل ما زاد لم يقبل وان لم ينته فالجمهور علي القبول خلافا لبعض المحدثين
واحمد في رواية لنا عدل جازم فوجب العمل بروايته وعدم نقل الغير يجوز ان يكون لعروض شاغل او اشتغال
او سهو او نسيان فلم يقدح قالوا لو عمل به لعمل مع الشك فان احتمال الغلط والسهو والوهم قايم في
نقلها بل ونطرق الغلط علي الواحد اكثر فكان اولي بالترك قلنا تلك الاحتمالات ابعد ولان السهو
اولي فيما سمعه اكثر منه فيما لم يسمعه انه سمعه ومارجح به زيادة عدد التاركين غير مطرد لو
نسا وبادهو من صور النزاع وان جهل حال المجلس فالقبول اولي وان كانت الزيادة مخالفة
فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة ولو رواها العدل مرة واهملها اخري فكتعدد الرواة
ولو اسنده واحد وارسل الباقون او رفع ووقفوه او وصل وقطعوه فالخلاف كالزيادة اذا روي
جماعة من الثقات خبرا وانفرد عدل منهم بزيادة في ذلك الخبر لا تخالف المزيد عليه كما لو روي جماعة
انه صلي الله عليه وسلم دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة فقال دخل البيت وصلي فلا يخلو من
ان يكون مجلس سماع المنفرد بالزيادة ومجلس سماع التاركين لها مختلفا او متحدا او جهل الاتحاد

والاختلاف

والاختلاف فان اختلف المجلس قبلت تلك الزيادة بالاتفاق لاحتمال ان النبي عليه السلام
ذكر تلك الزيادة في مجلس المنفرد بها دون مجلس التاركين لها وراوي الزيادة ثقة فوجب
قبول زيادته لوجود المقتضي للقبول وهو عدالته وعدم المانع فان عدم رواية الباقين لها
غير مانع من قبولها للاحتمال المذكور فلا تقدح في صحتها كما لو روي عدل حديثا لم ينقله الجماعة
وان اتحد المجلس فلا يخلو اما ان يكون غير المنفرد بها ممن لم يرو تلك الزيادة قد انتهي في
كثرة العدد الي حد لا يتصور غفلة مثلهم عن سماع مثل تلك الزيادة او لا ينتهي الي ذلك الحد
فان انتهي الي ذلك الحد لم تقبل تلك الزيادة لان احتمال تطرق الغلط والسهو الي الواحد
فيما نقله من الزيادة اولي من تطرقه الي العدد المفروض ويجب حمل روايته للتلك الزيادة
علي انه سمعها من غير النبي عليه السلام والتبس عليه الامر وظن انه سمعها منه عليه السلام
وان لم ينته من ترك الزيادة في الكثرة الي الحد المذكور فجمهور الفقها والمحدثين والمتكلمين
علي قبول تلك الزيادة ووجوب العمل بها خلافا لبعض المحدثين ولاحمد ابن حنبل في رواية
حيث ذهبوا الي انها لا تقبل تلك الزيادة واشار الي دليل الجمهور بقوله لنا ان الراوي للزيادة
عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبول روايته وعدم نقل الغير لها لا يقدح في روايته لانه
يجوز ان يكون عدم نقل الغير للزيادة لعروض شاغل اشغله عن سماعها وفهمها من سهو او الم
او جوع او عطش مفرط او فكره في امر يهمه او اشتغال بحديث مع غيره او التفات الي غيره
علي تقدير حضوره في جميع المجلس ويجوز ان يكون عدم سماعه الزيادة لانه قد دخل في اثنا المجلس
وسمع بعض الحديث بعد الفراغ من تلك الزيادة او خرج في اثنا المجلس لضرورة قبل سماع تلك
الزيادة ويجوز ان يكون لسهو او نسيان عرض له بعد السماع فتركها لذلك لا لعدم صدورها عنه
عليه السلام ومع هذا الاحتمالات وجزم العدل برواية الزيادة لا يكون عدم نقل غيره قادحا في
روايته فيجب القبول للمقتضي السالم عن معارضة المانع واشار بقوله قالوا لو عمل به الي دليل هولاء
المانعين من العمل بتلك الزيادة فانهم قالوا لو عمل به اي بما رواه العدل المنفرد من تلك الزيادة
لعمل بالخبر مع الشك في صحته واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه كان تلك الاحتمالات
قايمة في حق من لم يرو الزيادة فكذلك قايمة ايضا في نقل المنفرد من بين الجماعة بتلك الزيادة
فانه يحتمل ان المنفرد بالزيادة غلط في نسبتها الي النبي عليه السلام او سها في ذلك او توهم انه
سمعها من النبي عليه السلام ولم يكن قد سمعها او انه سمعها من غير النبي عليه السلام وتوهم سماعها
من النبي عليه السلام او ذكرها المروي عنه علي سبيل التفسير والتاويل لكلام النبي عليه
السلام فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي عن النبي عليه السلام فادرجها في الحديث
المروي كما روي ابن عباس رضي الله عنه روي عن النبي عليه السلام انه نهي عن بيع الطعام قبل
ان يستوفي ثم قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في
هذا الحديث ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة اولي من تركه لانه حينئذ
تكون الزيادة مشكوكا فيها فيكون العمل بها عملا بالمشكوك بل ترك العمل بالزيادة اولي فان
تطرق الغلط علي الواحد اكثر من تطرقه علي الاكثر فكان عدم صحتها راجحا فكان اولي بالترك
واما بطلان اللازم فلان العمل به ترجيح لاحد المتساويين علي الاخر بلا ترجيح وبطلانه مركوز

في العقول ولو رجح العمل بها بالاحتياط لطروح العمله عن موجبها عورض بان فيه سحل الدمه مع
البراه الاصليه بالشك واشار بقوله قلنا تلك الاحتمالات ارجح الي الجواب عن كلام المانعين ه
بوجهين الاول ان تلك الاحتمالات الموجبه لعدم السماع مع الصدور منه عليه السلام في حق
من لم يرو الزياده ارجح لانها اكثر من الاحتمالات في حق من سمع الزياده من غير الصدور منه عليه
السلام والثاني ان سهو الانسان فيما سمعه اكثر من سهوه فيما لم يسمعه بانه سمعه فان الاول شايع
فان الانسان يسمع اشيا لم ينسي اكثرها والثاني نادر فانه بعيد ان يتوهم الانسان سماع ما لم
يسمعه وما ذكروه من الزياده بنا علي التفسير او التاويل بعيد من حال العدل المتدين
بان يدرج في كلام النبي ما ليس منه لما فيه من التدليس والتلبيس علي انه لو جوز مثل ذلك
فما من حديث والا ويمكن ان يتطرق اليه هذا الاحتمال فيلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث
وهو ممتنع وما رجح به جانب عدم ثبوت الزياده علي ثبوتها وهو زيادة عدد التاركين لها غير
مطرد في جميع صور النزاع فانه غير ثابت فيما اذا كان عدد الناقلين للزياده مساويا لعدد
التاركين لها مع انه من جملة صور النزاع فلا يثبت دعواهم به مطلقا فيجب ان يكون مفعول
ما لم يسم فاعله هو الضمير في نرجح العايد الي تطرق الغلط الي رواي الزياده ويجعل قوله
زياده خبر مبتدا محذوف تقديره وهو زيادة ولا يجوز رفع قوله زياده بقوله ارجح وجعل
مفعول ما لم يسم فاعله لانه لا يستقيم المعني حينيذ لان الزياده ليست ما اثبت لها الرجحان
بل ما اثبت لها الرجحان جانب تطرق الغلط الي راوي الزياده علي تطرقه الي تاركها ويجوز ان يكون
الضمير في نفسه عايد الي عدم تطرق الغلط ويكون زياده مفعول ما لم يسم فاعله نرجح فتكون
الزياده هي التي اثبت لها الرجحان بعدم تطرق الغلط لا اثبت لها الرجحان لشي اخر وهو لطيف ه
يدرك بالفكر وان جهل حال المجلس فلا يعلم ان مجلسي الزياده وتركها متحدين او متعددين
فقبول الزياده فيه اولي من قبولها فيما اذا علم اتحاد المجلسين نظرا الي احتمال تعدد مجلس
الروايه هنا وهذا كله فيما لم تكن الزياده مخالفه للمزيد عليه وان كانت مخالفه للمزيد عليه
بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض بين الزياده والمزيد عليه فوجب المصير الي ترجيح
احدهما خلافا لبعض المعتزله هكذا قاله في الاحكام وذكر في المحصول فيما اذا كان المجلس
متحد او كان عدد التاركين مما يعقل مثلهم عن مثلها اما ان تكون الزياده مغيره لاعراب الباقي
او لا يكون فان كانت مغيره فلا تقبل عندنا خلافا لابي عبد الله البصري وذلك كما روي
جماعة عنه عليه السلام انه قال الاعمال بالنيات فزاد بعضهم عبارات الاعمال او افضل الاعمال بالنيات
فقد يغير الاعراب من الرفع الي الجر وهما متضادان فقد وقع التعارض فيرجع الي الترجيح
وان كانت الزياده غير مغيره للاعراب فهي مقبوله عندنا خلافا لبعض المحدثين كما روي
جماعة عنه عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وزاد بعضهم واحد البيعان بالخيار
فلا يحل له ان يفارقه وهذا مندرج تحت ما ذكره المصنف ان الجمهور علي قبوله بان الذي لا يغير
هو الذي لا يختلف مع المزيد عليه والذي لا يغير الاعراب من قبيل ما تختلف الزياده مع المزيد
عليه ولكن هو اعم من ان يكون مع تغير الاعراب او لا مع تغيره فيجوز ان يكون مراد صاحب الاحكام
هذا او يجوز ان يكون اعم منه كما هو ظاهر كلامه والتقسيم علي هذا الوجه هو علي طريقة الاصوليين

واما

222

واما المحدثون فقد قسموا علي وجه اخر ذكره ابن الصلاح في علوم الحديث وهو معروف في كتابه
هذا اذا كان راوي الزياده غير التارك لها اما لو كان الراوي واحدا بان روي العدل الواحد
الزياده مره واهملها اخري في حديث واحد فالتفصيل والحكم في هذا كالحكم فيما اذا تعدد الرواه
وهو انه ان لم تكن الزياده مخالفه للمزيد عليه وكان المجلس مختلفا قبلت باتفاق هذا هو
مقتضي كلام المصنف وصاحب الاحكام وقال في المحصول قبلت الزياده سوا غيرت اعراب الباقي
او لا انتهي كلامه وان كان المجلس متحدا فان كان عدد مرات الترك منتهيا الي حد لا يمكن
عاده غفلته عن تلك الزياده في كلها لم تسمع الزياده وان كان منتهيا الي حد امكن عاده
الغفله عن الزياده فيها فالجمهور علي القبول وان جهل حال المجلس فهو بالقبول اولي مما
اذا اتحد المجلس وان كانت الزياده مخالفه للمزيد عليه فالظاهر التعارض ولو اسند
الخبر بعض الرواه الي النبي عليه السلام ووافقه الباقون علي غير النبي عليه السلام او رفع
بعضهم الحديث الي النبي عليه السلام باتصال اسناده بالنبي عليه السلام ووافقه الباقون
علي غير النبي عليه السلام بقطع الاسناد او وصل الحديث بعضهم بذكر الوسايط بينهم وبين النبي عليه
السلام وقطعه الباقون بترك بعض الوسايط فالخلاف في هذه الصور كالخلاف في الزياده لان الاسناد
والرفع والوصل الي النبي عليه السلام زيادة علي الارسال والقطع فيكون حكم كل منها حكم
الزياده وقد عرفت حكمها فعليك اعتبارها بما ذكرنا من حكمها **قوله** مسئلة اذا نقل بعض
الحديث وترك البعض فان لم يتعلق بعضه ببعض فهو كاخبار متعدده فيجوز والاولي
نقله بكماله كقوله المسلمون تتكافا دماوهم الحديث وان اشتمل علي غايه او شرط او استثنا
كقوله حتي يزهي والا سوا بسوا انتهي اذا سمع الراوي خبرا من النبي عليه السلام واراد نقل بعضه
وحذف بعضه هل له ذلك ام لا فلا يخلو اما ان يكون الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها
ببعض او لا يكون متضمنا لاحكام يتعلق بعضها ببعض فان كان الاول بان لم يتعلق بعضه
ببعض بل كان كل بعض مستقلا بنفسه في افادة المعني كان ذلك الحديث كاخبار متعدده
فيجوز للراوي نقل بعضه وترك بعضه عند اكثر العلما خلافا لقوم كما جاز ذلك في الاخبار
المتعدده والاولي نقله بكماله ليكون موافقا لروايته وصدوره من النبي عليه السلام كقوله
عليه السلام المسلمون تتكافا دماوهم ويسعي بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد علي
من سواهم فانه مشتمل علي احكام فجاز نقل البعض دون البعض وقد وقع ذلك لمالك هو
والبخاري وغيرهما من ايمة الحديث فانهم كثيرا ما نقلوا ابعاض الحديث المشتمل علي احكام
فيذكرونها في ابواب الاحكام التي تناسبها وان كان الثاني بان كان بعضه متعلقا ببعض
لا يتم بدونه كما اذا كان الحديث مشتمل علي غايه كقوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتي
تزهي او علي شرط كقوله عليه السلام من قا او رعف او امذي فليتوضا وضوءه للصلاة او علي
استثنا كقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الي قوله الا سوا بسوا لم يجز ذكر بعض الخبر وترك
ذكر العام او الشرط او الاستثنا لما فيه من تبديل الشرع وتغيير الحكم وفوات المقصود فان ذكر
المغيا دون الغايه يصير مطلقا عن الغايه وذكر المستثني بدون الاستثنا يصير عاما
لجميع المستثني منه وهو خلاف ما قصده الشارع من كلامه **قوله** مسئلة خبر الواحد فيما

وارسله الباقون بترك
الوسطه بينهم وبين النبي
عليه السلام صح

يعم به البلوى كخبر نقض الوضوء بمس الذكر والجهر بالتسمية ونحوه غير مقبول عندنا وا لاكثر
على القبول لنا ان يكره البلوى مستلزم لشيوع حكمها لتوفير الدواعي على نقل احكام الوقايع
فاذا انفرد بنقله الواحد دل على عدم الصحة قالوا عدل جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه فوجب
القبول لخبره فيما يعم به بلوى قلنا امكان الصدق عقلا عارضه استحالة عادة بخلاف ما لا يعم
به بلوى اختلفوا في خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى اي ما يكون وقوعه عاما
لجميع الناس كثيرا متكررا لاحتياجهم اليه من غير ان يكون مخصوصا بواحد دون اخر كخبر
ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في الجهر بالتسمية وخبره في رفع اليدين
في الركوع وخبره في غسل اليدين عند القيام من النوم والاكل في الصوم ناسيا هل هو مقبول ام لا
فذهب عامة اصحابنا المتقدمين والمتاخرين منهم الكرخي انه غير مقبول ومذهب الاكثر
من الاصوليين واهل الحديث على القبول اذا صح اسناده واشار بقوله لنا الى الدليل على المذهب
وهو عدم القبول بان يكرر البلوى مستلزم لشيوع حكمها وتواترها بحكم العادة لتوفر الدواعي
على نقل احكام الوقايع المكررة العامة لشدة احتياج كل احد الى معرفتها والسوال عنها وتفتيشها ونقلها
ورفع الموانع فحيث انفرد الواحد بنقلها دل انفراده على عدم الصحة كانفراد واحد بنقل امير البلد
في السوق بمشهد خلق عظيم او انفراده بان الخطيب قبل يوم الجمعة وسط الجامع بحضرة جمع
عظيم الى غير ذلك من الوقايع ولهذا ان القران لما كان مما يعم به البلوى امتنع نقله بالاحاد
فقوله ان يكرر البلوى مستلزم لشيوع حكمها اشار الى دعوى الملازمة وقوله لتوفير الدواعي
اشار الى بيانها وقوله فاذا انفرد اشار الى انتفا اللازم لانتفا الملزوم واورد على هذا
الدليل بوجهين الاول بالمنع وهو انا لا نسلم ان العادة تقضي بنقل مثل ذلك بالتواتر وسند
المنع ان الداعي انما يتوفر على نقل مثل ذلك ان لم يكن طريق اثباته الا النقل المتواتر اما اذا
كان النظر صالحا لطريق معرفته لخبر الواحد كاف في ذلك ولهذا اجاز اثباته بالقياس
وهو اضعف من خبر الواحد واما ما استشهد وابه من الوقايع فلا مساواة بينه وبين ما نحن
فلا يقاس عليه لعدم النظر اذا الطباع مما تتوفر على نقلها واشتهارها عادة فانفراد الواحد يدل
على كذبه بخلاف ما نحن فيه اما القران فانما امتنع نقله لخبر الواحد لانه المعجز في اثبات النبوة
وطريق معرفته متوقفة على القطع لذلك لا لانه كما يعم به البلوى الثاني انكم اتفقتم مع
الامة في قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلوة كقراءة البسملة وتركها وجهرها واخفائها وقراءة
المقتدي خلف الامام وتركها ووجوب الوتر وعدمه وبطلان الصلوة والوضوء بالقهقهة
وانتقاض الوضوء بالفصد والحجامة والرعاف والقي ووجوب الغسل من غسل الميت ووجوب
الغسل بالتقاء الختانين وافراد الاقامة وتثنيتها فان جميع ذلك مما يعم به البلوى وقد عملتم
في اكثرها لخبر الواحد واجيب عن الاول بانا نعلم جزما بان الطباع مجبولة على نقل ما اشتدت
الحاجة اليه فان الانسان اذا اطلع على مثل ذلك لا يملك نفسه ولا يمكن ساعة من الصبر
على اخفائه بل يبادر الى اشاعته وانكار ذلك عناد وقلة انصاف ولا دلالة لجواز اثباته بالقياس
على عدم انبعاث الطباع على نقل ما يعم به البلوى وانما يرد القياس علينا لو ادعينا عدم جواز
العمل بالظن فيما يعم به البلوى وليس كذلك وانما قلنا بان الحادثة حاكمة على اشتهار ما يعم به

البلوى

223

البلوى فعدم اشتهاره قادح في صحته ولا نسلم ان ما استشهدوا به من الوقايع ليس نظير ما نحن
فيه بل ما نحن فيه اشد في انبعاث الدواعي على نقله وعن الثاني بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من
الصور مما يعم به البلوى فان الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة ووجوب الغسل من غسل
الميت من الامور التي تقل وقوعها وافراد الاقامة وتثنيتها من السنن والبلوى انما يتحقق في الواجبات
اشار بقوله قالوا عدل جازم الى دليل الخصم تقريره ان خبر الراوي فيما يعم به البلوى خبر عدل نفسه
جازم بالرواية في امر يمكن صدقه فيه وكل خبر كذلك يفيد ظن الصدق لان الظاهر من حاله
الصدق فوجب قبوله والعمل به لخبره فيما لا يعم به البلوى بجامع افادته الظن واشار بقوله
قلنا الى الجواب عنه وتقريره انه ان اردتم بامكان الصدق فيما يعم به البلوى الامكان العقلي
فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة فان امكان الصدق عقلا انما يوجب افادة الظن في
خبر العدل اذا لم يعارضه عارض وهنا قد عارضه استحالته عادة فان للعادة حاكم باستحالة
صدقه وحده فيما يعم به البلوى وان اردتم به الامكان العادي او المطلق المتناول للامكا
فلا نسلم الصغرى لان العادة تحكم بامتناع صدقه فيه وهذا بخلاف ما لا يعم به البلوى لان
صدقه يمكن بالامكانين ولا يعارضه استحالته عادة بالحاصل ان انفراد الواحد بالنقل فيما
لا يعم به البلوى ليس بمستحيل عادة وانما انفراده فيما يعم به البلوى مستحيل عادة **قوله**
مسئلة اذا خالف الكتاب رد فلا يترك ظاهره به ولا يخص عمومه قيل ان يخصص بغيره ولا يزاد
به عليه ولا ينسخ به لان الكتاب يقيني المتن والثبوت فلا يترك بما فيه شبهة خبر الواحد اذا
خالف الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع رد ولا يعمل به لان هذه الادلة قطعية وخبر
الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي بوجه فلا يترك ظاهره به اي لا يترك ظاهر الكتاب بخبر
الواحد المخالف له ولا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد ابتدا اصلا ان يخص بغير خبر الواحد من
الادلة القطعية اما لو خص اولا بقطعي فيجوز تخصيصه بعده لخبر الواحد ولا يزاد به اي بخبر
الواحد عليه اي على الكتاب ولا ينسخ اي الكتاب به اي بخبر الواحد لان الكتاب يقيني المتن
والثبوت لكونه متواترا فلا يترك اي الكتاب بما فيه شبهة وهو خبر الواحد فلا يجوز شي من الاحكام
الاربعة اذ في الجميع ترك الكتاب بخبر الواحد اما في ترك الظاهر والتخصيص والنسخ به
فظاهر وكذا في الزيادة به عليه لانها بمعنى النسخ من وجه كما سياتي تحقيقه ان شا الله تعالى فلا
يترك ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لخبر التسمية وخبر انما الاعمال بالنيات ولا يخص
عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وهذا على مذهب العراقيين من مشايخنا والقاضي ابي زيد ومن تابعه من مشايخ ما ورا النهر
كشمس الايمة وفخر الاسلام لان ظاهر الكتاب والعام منه قطعي الدلالة كالخاص ولا يعارضه
الظني واما على مذهب بعض مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فيحتمل ان يقال انه يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ووقوع المعارضة بين ظاهر
الكتاب وخبر الواحد فانهم جعلوا ظواهر الكتاب وعموماته ظنية لكن الاصح مع هذا عندهم
ايضا عدم جواز ذلك لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب
لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر

لامن حيث النظم اسويه بالتواتر والشهرة في خبر الواحد في نظمه ومعناه جميعا لان المعنى
مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فيوثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة
ولهذا لا يكفر منكر نظمه ومعناه ويكفر منكر نظم العام والظاهر من الكتاب واذا كان كذلك
لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل
الاقوى بما هو اضعف وذلك لا يجوز ثم ما ذكره المصنف موافق لمذهب جميع اصحابنا والمراد بالكتاب
مطلقه خاصا كان او عاما ظاهرا كان او نصا وانما خص الظاهر والعام بالذكر لا ختلاف فيهما وانما
ذكر فلا يترك بالقال انه كالنسخ والتصريح لما ذكره اولا واما عند الشافعي وعامة الاصوليين
للتعارض بينه وبين ظاهر الكتاب ولا يجوز تخصيص عمومه به لان ظواهر الكتاب وعموماته
طنية عندهم كخبر الواحد والظني يعارض الظني ويجوز تخصيصه به **قوله** مسئلة اذا روى
مشتركا وحمله على بعض محامله وتنسا على انه لا يحمل على جميعها فالمعروف حمله على ما عينه
لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة ولا يبعد ان يقال لا يكون تاويله حجة على غيره فان
اجتهد فلاح له تاويله ذلك وجب والا فتعيين الراوي صالح للترجيح وان كان ظاهرا فحمله على
غيره فالاكثر الحمل على الظاهر وقيل على ما عينه وعند الجبار وابو الحسين ان علم انه صار
اليه العلم بقصده عليه السلام وجب والا فلا واصار في الاحكام ان علم ماخذ خلافه وانه مما
يوجبه صير اليه اتباعا للدليل وان جهل عمل بالظاهر لان الاصل في خبر العدل وجوب العمل
ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان والدليل مع الخطا والصواب فلا يفسق وان
كان نصا لا يحتمل تاويلا فلا وجه للمخالفة الا الظهور ناسخ عنده وقد لا يكون ناسخا عند
غيره فلا يكون حجة فلا يترك النص بالاحتمال ما رواه الصحابي لا يخلو اما ان يكون مشتركا
او ظاهرا او نصا فان كان مشتركا بين معان مستوية كالقرء ونحوه وحمله الراوي على بعض
محامله كالطهر او الحيض فان قلنا بان المشترك عند تجرده عن القرينة المخصصة ظاهر
في جميع معانيه كما ذهب اليه الشافعي فالظاهر حمله على جميعها وان قلنا بانه لا يجوز حمله على
جميع محامله كما هو مذهبنا وبنينا الامر على هذا القول فالمعروف عند الجمهور وجوب
حمله على ما عينه الراوي لان الظاهر من حال الراوي انه لم يحمله على المعنى الذي عينه
الا لقرينة حالية او مقالية دالة على ان مراد الشارع ذلك المعنى لان الظاهر من حاله
عليه السلام انه لا ينطق باللفظ المشترك لقصد التشريع وبيان الاحكام الا
ومعه قرينة حالية او مقالية معينة مراده منه والصحابي الراوي الحاضر لمقالته الشاهد
لاحواله اعرف بذلك من غيره فوجب حمله على ما عينه ومع هذا لا يبعد ان يقال ان تاويل
الراوي وتعيينه لاحد المحتملين لا يكون حجة على غيره من المجتهدين مطلقا بل لا بد له
من النظر والاجتهاد فان اجتهد فلاح له تاويله اي تاويل نفسه وظهر له وجه بدليل
فوجب حمله على غير ما حمله الراوي عليه وجب عليه اتباع ما لاح له من التاويل لانه مامور
باتباع اجتهاده والا اي وان لم يلح له تاويل غير ذلك فتعيين الراوي صالح لترجيح ما عينه
على غيره من المحتملات فيجب عليه اتباعه لظاهر حاله انه لم يحمله على ما عينه الا لقرينة مستفادة
من جهة النبي عليه السلام وان كان اللفظ الذي رواه الصحابي ظاهرا في معناه فحمله الصحابي على

غير ظاهره فاكثر العلماء منهم الشافعي والكرخي على انه يجب الحمل على ظاهره دون ما حمله عليه
الراوي من تاويله فان تاويله ليس بحجة على غيره بل الحجة قول النبي عليه السلام فيجب العمل
به ولا يترك بتاويل يحتمل كونه عن راي واجتهاد وقيل يجب حمله على ما عينه الراوي وهو
قول بعض اصحابنا وفصل القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري فقالا ان علم اي ان الصحابي
الراوي انما صار الى تاويله الذي صار اليه لعلم بقصد النبي عليه السلام لذلك التاويل منه
وجب العمل به واتباع تاويله وان جهل ذلك فلم يعلم انه صار اليه لعلم بقصد النبي عليه السلام
لذلك التاويل بل يجوز ان يكون صار اليه لدليل ظهر له من نص او قياس او غيرهما من
الادلة وجب النظر في ذلك الدليل فان اقتضى ذلك الدليل لما ذهب اليه وجب المصير
اليه والا اي وان لم يكن ذلك الدليل مقتضيا لما ذهب اليه فلا اي فلا يجب المصير اليه بل
يجب العمل بظاهر الخبر لان الحجة كلام النبي عليه السلام دون تاويله فلا يترك بما ليس بحجة
واصار في الاحكام انه ان علم ماخذ الراوي في المخالفة لظاهر الخبر وكان ذلك الماخذ مما
يوجب حمل الخبر على المحمل الذي ذهب اليه الراوي وجب المصير الى ذلك التاويل اتباعا
لذلك الدليل لا بحمل الراوي عليه وعمله به لان عمل احد المجتهدين ليس بحجة على الباقي
وان جهل مخالفة الراوي لظاهر الحديث عمل بالظاهر ولم يجز تركه لتاويل الراوي لان
الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي عليه السلام والاصل في خبر العدل وجوب العمل
به ما لم يقم دليل اقوى منه يوجب ترك العمل به ولم يجز تركه لظاهر مخالفة الراوي لان
مخالفته يحتمل ان يكون للنسيان طرأ عليه او لدليل اجتهد فيه وهو مخطئ فيه كاعتقاد
كون اجماع اهل المدينة حجة او بدليل قطعي يوجب المخالفة كالعلم بانه مراد النبي عليه
السلام فيكون مصيبا في المخالفة فاذا احتمل مخالفته هذه الاحتمالات وتردد بينها
ووقع الشك في كون المخالفة حقا اولا لا يترك الظاهر بالشك وعلى كل تقدير لا يفسق
الراوي بمخالفته لظاهر الحديث فلا تسقط روايته وتبقى روايته مقبولة في هذا الخبر
وغيره لانه عامل باجتهاده الذي يجب عليه العمل به فلا يثبت الفسق باتيان الواجب
وان كان الخبر الذي رواه نصا في دلالته لا يحتمل التاويل اصلا فلا وجه لمخالفته له سوى
اطلاعه على ناسخ عنده وظهور كونه ناسخا بتعين بتعيين نسخ الخبر عنده والا كان عاملا بالمرجوح
مع وجود الراجح من غير دليل وهو خلاف مقتضى العدالة ولكن مع هذا لا يجب لغيره متابعته
لانه قد لا يكون الدليل الذي ظهر عنده كونه ناسخا ان يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين
فلا يكون حجة على غيره فلا يترك النص القطعي بما فيه احتمال انه ليس بحجة لكن الصحابي اجل
من ان يخالف النص بغير دليل فالظاهر من حاله انه ما ترك الحديث الا بدليل يعني صالح للنسخ عند
الكل فيجب متابعته في ترك العمل بالحديث وبه قال اصحابنا في ترك العمل بظاهر حديث ابي
هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا وحمله على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث
قوله مسئلة اذا خالف ما رواه قبل الرواية لم يرد وبعدها يرد فانه ان كان حقا لم يكن حجة
او باطلا سقطت روايته وان جهل التاريخ لم يرد لجواز التقدم اذا خالف الراوي ما رواه بان
عمل بخلافه او افتى بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية لا يرد ذلك الحديث ولا تكون مخالفته

حرجا في الحديث لان الظاهر من حال العدل انه كان ذلك الحكم المخالف للحديث مذهبا له فلما
بلغه الحديث ترك مذهبه ورجع الى العمل به احسانا للظن به وان كانت مخالفة الحديث بعدها
اي بعد الروايه او قبل روايته اياه بعد بلوغه اليه وكانت مخالفته له بيقين بان لا يكون الحديث
محتملا لعمله وسواه بوجه بان لا يكون عاما فخصصه ببعض افراده ولا مشتركا فحمله على احد
معانيه ولا ظاهرا محتملا فحمله على احتمال مرجوح بالنسبه الى ظاهر اللفظ ترد بها الحديث وكا
المخالفه جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف لوقوعه على كونه منسوخا او لكونه غير
ثابت فهو الظاهر من حاله وهو عدل فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس بثابت لا يكون حجه
ولا يجوز العمل به وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة المبالاه والتهاون في الحديث والازدرا به او الغفله
او نسيانه سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا بل كان فاسقا او لم يكن ضابطا بل كان مغفلا وكل واحد
منهما يوجب رد روايته وسقوط العمل به وان جاهد التاريخ ولم يعرف المخالفه كانت قبل الروايه او بعدها
لم يرد بها الحديث ولا يكون مخالفته جرحا في الحديث لان الحديث حجه بيقين في الاصل فوقع الشك في سقوطه
فلا يسقط بالشك لان اليقين لا يزول بالشك فوجب العمل بالاصل وحمل مخالفته على انها كانت قبل الروايه وقبل
بلوغ الحديث حملا لامره على احسن الوجهين فان حمل امر العدل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
او ورد بانه انما صار فاسقا بالخلاف بعد الروايه مقتصرا على الحال فلا يقدح في قبول ما روي قبله لعدم الفسق
قبله كالوفاة او جن اجيب عنه بان فسقه في الحال يوجب رد ما رواه قبله ايضا لان الحديث لا بد له من الاسناد
في الحال والفرض انه وصل الينا منه فيكون في الحال مسندا اليه كما لو رواه في الحال وهذا لان العداله امر با
طن لا يوقف عليه الا بالاستدلال له باحترازه عن محظور دينه فاذا لم يحترز فاذا ظهر انها لم تكن ثابته
بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر بالموت عدمهما الا في الحال **قوله**
مسئله اذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم عمل بخلاف خبر لم يكن داخلا في عمومه او كان ذلك الفعل من خواصه عمل
بالخبر والاعمل بالراجح من الخبر والفعل ان تعذر التخصيص وان عمل بخلاف الخبر اكثر الامه لم يزل بالاتفاق
الا ان كان كاجماع اهل المدينه عند القايل بانه حجه اذا ثبت ان النبي عليه السلام عمل بخلاف خبر لم يكن عليه
السلام داخلا بعموم ذلك الخبر او كان ذلك الفعل المخالف للخبر من خواصه عليه السلام سوكان عليه السلام داخلا
في عمومه او لا عمل بذلك الخبر ولم يكن مخالفته عليه السلام قادحا في وجوب العمل به لان على التقديرين لا ينافي
وجوب مقتضاه علينا فيبقا الحديث على اصله موجبا للعمل به والا اي وان لم يكن ذلك من خواصه او كان النبي عليه
السلام داخلا في عمومه فلا يخلو اما ان امكن تخصيص احدهما بالاخر ام لا فان امكن تخصيص احدهما بالاخر
خصص ما يمكن تخصيصه ليتحقق الجمع بينهما فانه اولى من ترك العمل باحدهما بالكليه وان تعذر تخصيص
احدهما بالاخر وتحقق التعارض بينهما بالضروره تعدل الى الترجيح لطرفه فيعمل بالراجح من الخبر
والفعل كما هو حكم ساير المتعارضات كما هو حكمها وان عمل بخلاف الخبر اكثر الامه لم يرد الخبر بل يعمل به لا بعمل
اكثر الامه بالاتفاق الجمهور لان عمل اكثر الامه ليس بحجه لما عرفت ان لغوا كثرا الامه وعملهم ليس باجماع
ولا حجه وخبر الواحد حجه فلا يجوز ترك العمل بالحجه بما ليس بحجه الا اذا كان عمل الاكثر كاجماع اهل المدينه
عند القايل بكون اجماعهم حجه كمالك فانه حينئذ يترك به العمل بخبر الواحد عنده لان الاجماع مقدم
على خبر الواحد ولهذا ترك مالك العمل بحديث خيار المجلس مع انه رواه لمخالفته لعمل اهل المدينه وانما
قال كاجماع المدينه بكاف التشبيه ولم يقل اجماع اهل المدينه ليعلم منه تقديم عمل الاكثر عند من يراه اجماعا

ولا يرا خلاف الاول مانعا من انعقاد الاجماع كتقديم عمل المدينه عند القايل بانه حجه **قوله**
مسئلة خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول عند الاكثر وهو قول ابي يوسف واختيار الجصاص ومنع
الكرخي منه لنا عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا لو قبل لم يسقط الحد بالشبهه لان خبر الواحد
محتمل قلنا لا شبهه مع الصحه كما لا شبهه مع البينه والاحتمال قايم اختلفوا في خبر الواحد فيما يوجب
الحد هل هو مقبول في اثبات الحدود به ام لا فذهب اكثر العلما من المذاهب الاربعة الى ان خبر الواحد
في الحد مقبول وهو قول ابي يوسف على ما نقل عنه في الامالي واختيار الجصاص وهو ابو بكر الرازي من
اصحابنا ومنع الكرخي من اصحابنا منه اي من قبول خبر الواحد في الحدود وهو مذهب ابي عبد الله
البصري من المتكلمين واشار بقوله لنا الى الدليل على مذهب الاكثر وهو ان الخبر المنقول في الحدود
خبر عدل بنفسه عارف لما يرويه جازم بالروايه في حكم ظني اي في حكم يجوز اثباته بالظن لان الحدود
يثبت بالسنه وبظاهر الكتاب وكل واحد منهما ظني فوجب قبوله كما في ساير الاحكام الظنيه لانه
ظاهر الصدق غالبا والمسئله ظنيه فكان الظن فيها كافيا وقد قال النبي عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله متولي السراير استدل المانعون من قبوله وقالوا لو قبل خبر الواحد في الحد لما سقط الحد بالشبهه
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمه فلان خبر الواحد فيه شبهه الكذب باعتبار احتمال نسيان
او غفلته او غلطه ومتى ثبت الحد به كان ثابتا مع الشبهه واما بطلان اللازم فلقوله عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات اشار الى الجواب عنه بقوله قلنا لا شبهه مع الصحه اي لا نسلم ان خبر
الواحد فيه شبهه تمنع ثبوت الحد به لان الخبر الواحد اذا ثبت صحته برواية العدل لا يبقى فيه شبهة
دارئه للحد غاية الامر ان فيه احتمال الكذب وهو مرجوح ولكن ذلك الاحتمال ليس شبهه توجب سقوط
الحد كما في البينه لا شبهه فيها بعد وجود شرايط صحتها حتى تثبت بها الحدود بالاجماع مع ان احتمال
الكذب قايم فيها ولم يؤثر في سقوط الحد به **قوله** مسئلة اذا تعارض خبر الواحد والقياس قدم
الخبر عند الاكثر وقيل بالعكس وعيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا غير متساهل قدم والا فموضع
اجتهاد وفخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالخلفا الراشدين والعبادله قدم لانه هو
يقتضي الاصل والقياس ظنيه ومن الرواه كابي هريره وانس فالاصل العمل ما لم يوجب الضروره تركه
لحديث المصراه فانه معارض بالاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمه دون التمر وفصل ابو الحسين
ان كانت العله بنص قطعي فالقياس لان النص على العله كالنص على حكمها وان كان الاصل مقطوعا
به خاصه فموضع اجتهاد والا فالخبر لا سيما النصي في الظن وترجيح الخبر بالدلاله على الحكم بدون
واسطه وان كانت العله مستنبطه فحكم الاصل ان كان بخبر واحد فالخبر او بدليل مقطوع به فهو
موضع اجتهاد وتوقف القاضي واحار في الاحكام ان كانت العله منصوصه وقلنا الاول نخرجه
عن القياس فكان النص مساويا لخبر الواحد في الدلاله او مرجوحا فالخبر لدلالته من غير واسطه
او راجحا والعله في الفرع قطعيه فالقياس او ظنيه فالوقف لان رجحان الدلاله قابله دلاله
الخبر بغير واسطه وان كانت مستنبطه فالخبر مطلقا ودليله ان عمر ترك القياس في الجنين
بخبر ابن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه برايينا وفي ايجاب دية الاصابع على تفاوتها فعلها بالخبر
في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجه من الديه من غير نكير اذا تعارض خبر الواحد والقياس
على وجه لا يمكن الجمع بينهما قدم الخبر على القياس عند الاكثر العلما منهم ابو حنيفه والشافعي

واحد وغيرهم وقيل بالعكس وهو ان يقدم القياس على الخبر وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى
اربعة احاديث فقدمها على القياس وهو حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة
وحديث العرايا وحديث القرعة وقد راى جماعة من الحذاق المتاخرين ان كل واحد من القولين
ليس على اطلاقه وذكروا بينهما تفاصيل واليه اشار بقوله وعيسى ابن ابان اي وفصل عيسى
ابن ابان من اصحابنا فقال ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على
القياس والا اي ان لم يكن الراوي كذلك فهو موضع اجتهاد وفصل فخر الاسلام البزدوي من اصحابنا
على وجه اخر فقال ان كان الراوي من المجتهدين المشهورين كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم اجمعين وكالعبادلة الثلثة وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله ابن عمر وعبد
الله بن عباس عند الفقهاء وعند المحدثين ابن الزبير مقام عبد الله ابن مسعود والعبادلة
اما جمع عبدل فان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء
للمراة وكزيد ابن ثابت ومعاذ ابن جبل وابي موسى الاشعري وعايشة وغيرهم رضي الله عنهم من المشهورين
بالاجتهاد قدم خبره على القياس لان الخبر يقيني الاصل فانه قول المعصوم عن الخطا وانما
الشبهة في طريقه وهو النقل باعتبار انه يحتمل ان لا يكون منقولا عنه عليه السلام فيكون الاحتمال
في الخبر عارضا لا في ذاته ولهذا لو ارتفعت الشبهة بالتواتر كان قطعيا كالمسموع منه عليه
السلام والقياس ظنيه اي ظني الاصل فانه بالنظر الى ذاته يحتمل للصواب وغيره فان مداره
على الوصف الجامع وكل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل
ان لا يكون هو المؤثر بل غيره ويكون الاحتمال فيه اصليا واليقين فيه ان اتفق لمواقفه
قطعي عارضيا فيكون الاحتمال والتردد في القياس اقوى لكونه في اصله من الاحتمال في
الخبر لكونه في طريقه بعد اليقين باصله فيكون احتمال الحقية والصواب في الخبر راجحا
على احتمال حقية القياس فيوجب العمل بالراجح وان كان الراوي من الرواة المشهورين بالضبط
والعدالة دون الفقه والاجتهاد مثل ابي هريرة وانس ابن مالك رضي الله عنهما فالاصل
العمل بخبره وافق القياس او خالفه ولا يترك العمل به ما لم يوجب الضرورة تركه وهي ضرورة
انسداد باب الراي والقياس مطلقا لان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر فانه عليه
السلام قد اوتي جوامع الكلم والاطلاع على جميع ما تضمن كلامه من المعاني امر عظيم لا يتمكن منه
الا واحد بعد واحد وقد كان نقل الحديث بالمعنى شايعا في الصحابة على ما تقدم وقد احتمل ان
يكون هذا الراوي نقل الحديث بالمعنى فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني كلامه عليه السلام
واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شي من معانيه فنقل كلامه عليه السلام بعبارة لا ينتظم جميع المعاني
التي انتظمتها عبارة النبي عليه السلام اذ النقل بالمعنى بقدر فهم الناقل فيدخل في هذا الخبر
شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة فيه انما هي في الوصف الذي يدار القياس عليه وفي
الخبر لهذه الشبهة في متنه بعد تمكنها في الاتصال ففيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة
فالاحتياط في مثله ترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس على الخبر والمراد من قصور فقه الراوي
هو القصور عند المقابلة لمن هو الفقيه الكامل منهم فاما ان يراد الازدراء بهم والاستخفاف
فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة في غير موضع انه احتج بمذهب انس ابن

مالك

مالك فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس لاشتراكهما في الصحبة واختصاص
ابي هريرة بدعاء النبي عليه السلام وتفقهه في روايته ومثال ترك حديث غير المشهور بالاجتهاد
لضرورة انسداد باب الراي حديث المصراة وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر فانه اي الحديث معارض بالاجماع فان الاجماع قد انعقد على وجوب المثل فيما له
مثل ووجوب القيمة فيما له مثل عند فوات العين وبعد الرد فاللبن ان كان مثليا فالجواب
رد مثله والقول في مقداره لمن عليه الضمان وان لم يكن مثليا فالواجب القيمة فايجاب التمر
مكان اللبن مطلقا مخالف للاجماع فيرد وكذا مخالف للقياس على ساير المتلفات المثلية
وغيرها من كل وجه فلو عمل به يلزم منه باب انسداد الراي وعدم اعتباره وهو منسوخ
بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والحديث وهو حديث معاذ والتصرية
لغة الجمع والمراد هنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة
اللبن فيرغب في الشراء فذهب الشافعي ان التصرية عيب وبه ظهر للمشتري بعد الحلب
خلاف ما تخيله فله الخيار بهذا الحديث وعندنا ليست بعيب فلا يرد به المبيع من غير
شرط اذ البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت سلامته اذ اللبن ثمرته وبعدم
الثمرة بالكلية لا يفوت صفة السلامة فبقلتها اولى لكنه صفة مرغوب فيها ففواتها يوجب
خيار الرد ان شرطت في البيع فقيل خبر القهقهة مخالف للقياس من كل وجه وقد رواه معبد
الجهني وهو غير معروف بالفقه بين الصحابة فاذا لزم العمل به فبحديث المصراة ورواية
ابي هريرة وهو اعلى رتبة في العلم من معبد اولى حيث بان هذا الخبر راويه جماعة من الصحابة
كابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران ابن الحصين واسامة ابن زيد وهم المعروف بالفقه
وعمل به جماعة من الصحابة مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر وجماعة من التابعين كالحسن
وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس وقال بعض المحققين من اصحابنا
ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر انما هو مذهب عيسى ابن ابان واختيار القاضي ابي زيد
وجماعة من المتاخرين وخرجوا عليه حديث المصراة واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس كذلك بل يقدم على القياس خبر كل عدل ضابط اذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة
فالصدر الاسلام واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه
موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغيره على وجه لا يتغير المعنى وهو الظاهر من
احوال الصحابة لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع غفلتهم عن المعنى وعدم
الفهم وعدالتهم يمنع تهم الزيادة والنقصان ولهذا قدم عمر حديث حمل ابن مالك في
الجنين على القياس المخالف له فان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا
لا يجب فيه شي وقال لكدنا ان نقضي فيه برايينا وفيه سنة النبي عليه السلام وقدم ايضا عليه
خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها والقياس عنده يخالفه فان الميراث انما يثبت
فيما يملكه المورث قبل الموت والدية انما تجب بعده ومعلوم انهما غير مشهورين بالاجتهاد
والفقه بين الصحابة ثم هذا التفصيل غير منقول عن المتقدمين من اصحابنا بل المنقول

عنهم ان خبر الواحد مقدم علي القياس مطلقا الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل
او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رضي الله عنه لولا الرواية لقلت
بالقياس وقد ثبت عنه انه قال ما جاء عن الله وعن رسول الله فعلى الراس والعين ومن سعل
عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث والجواب عن حديث المصراة
واشباهه انهم انما تركوا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم فانه يقتضي ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
كما مر على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها عند قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا ولمخالفته
الاجماع على وجوب المثل او القيمة كما مر على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها فانه كان يفتي
في زمن الصحابة وما كان يفتي فيهم الا الفقها مع انه من المهاجرين وكبار الصحابة وقد دعا له
النبي عليه السلام قيل لا نسلم ان الحديث مخالف لما ذكرتم من الكتاب والسنة والاجماع لان المثل
او القيمة انما يصح فيما يعلم مقداره عند الضامن او المضمون له وههنا مجهول فكيف يقدر بالمثل
او القيمة بل القياس في امثال هذه المجهولات ان يعينها الشارع اجيب بانا لا نسلم انه يشترط
لضمان المثل او القيمة العلم بقدر المضمون فان من اتلف حنطة من صبرة او غنما من قطيع مجهولي
المقدار وجب ضمان المثل او القيمة بالاجماع ولا يعدل عنه الى شي اخر بالجهل بل يومر بان يتفقا
على شي ثم يحلف المنكر للزيادة اذا ادعاها الاخر واورد بعض الشافعية اما اولا بان قولكم
لجواز ان يكون هذا الراوي نقل معنى كلام النبي عليه السلام بعبارة لا تسع المعاني التي
انتظمتها عبارته عليه السلام لقصور فقهه ليس بسديد لان نقل الحديث ان كان هذا شانه
باطل بالاتفاق وانما الخلاف فيمن كان عارفا باللغة وفقه الحديث فهذا الكلام يقتضي
نسبة ابي هريرة الى رواية شي لا يجوز بالاجماع والحديث ساقط عن هذا التقدير سوا وافق
القياس او خالفه وهذا طعن عظيم فيه واما ثانيا فلا نسلم ان العمل بهذا الحديث يوجب نسخ
الكتاب والسنة المشهورة ومخالفة الاجماع قولكم ان الادلة المذكورة يقتضي ان ضمان المتلفات
بالمثل عند وجوده او بالقيمة عند عدمه قلنا لا نسلم ذلك والا يعينه وارد عليكم اذا كان الراوي
من المشهورين بالفقه اذا كان مخالفا للقياس حيث قدمتم روايته على القياس وفيه ابطال
الكتاب والسنة المشهورة الدالين على وجوب العمل بالقياس والسد لباب الراي وكون
الراوي فقيها لا تاثير له في ذلك هذا اذا سلم ان ابا هريرة غير فقيه وهو ممنوع لما مر اجيب
عن الاول ان تصور فقهه بالنسبة الى كمال فقه النبي عليه السلام وادراك معاني جوامع
كلمه ليس بطعن فيه بل هو بيان للواقع ولا يلزم من ذلك سقوط حديثه لان الموجب لسقوط
نقل الحديث بالمعنى انما هو عدم معرفة اللغة والفقه اصلا ولا يلزم من قصور الفقه عدمه
مطلقا والعجب منه انه يرى هذا الكلام طعنا عظيما ولم ير قول امامه بالنسبة الى الصحابة
مطلقا كيف احد يقول من لو عارضته لحججته طعنا وعن الثاني بان الفرق ظاهر بين رواية
الفقيه وغيره لما ذكرنا ان رواية الفقيه اقوى من القياس فيقدم عليه بخلاف رواية غير الفقيه
وفصل ابو الحسين البصري على وجه اخر فقال علة القياس اما ان يكون منصوصا عليها او مستنبطة
فان كانت منصوصا عليها فاما ان يكون منصوصا عليها بنص قطعي او غير قطعي فان كانت منصوصا

بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في مملوك

طلب ج

عليها بنص قطعي ولم يمكن الجمع بينهما فالقياس مقدم على الخبر لان النص على العلة كالنص
على حكمها فحينئذ كان القياس قطعيا وخبر الواحد ظني فيجب تقديمه عليه وان كانت
منصوصا عليها بنص غير قطعي فلا يخلو اما ان يكون حكمها في الاصل مقطوعا به ام لا فان كان
حكمها في الاصل مقطوعا به فموضع اجتهاد فيجتهد في الترجيح ويقدم ما يترجح اذ فيه
تعارض بين ظنيين احدهما النص الدال على العلة والاخر خبر الواحد لما مر من ان النص
على العلة كالنص على الحكم فيحتاج الى المرجح واليه اشار بقوله وان كان الاصل اي حكم
مقطوعا به خاصة يعني ولم يكن النص الدال على العلة ايضا مقطوعا به فموضع اجتهاد
والا اي وان لم يكن حكمها في الاصل مقطوعا به كما ان النص الدال على العلة غير قطعي ايضا
فالخبر مقدم على القياس لاستوا النصين اي النص الدال على العلة وخبر الواحد في الظن وترجح
الخبر على النص الدال على العلة بدلالته على الحكم بصريحه فان دلالة خبر الواحد على الحكم
بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة
وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل لا يخلو من ان يكون ثابتا بخبر الواحد او بدليل قطعي
فان كان ثابتا بخبر الواحد فالخبر مقدم على القياس وان كان ثابتا بدليل مقطوع به فهو موضع
الاجتهاد وينبغي ان يكون خلاف الاوجه السابق في هذا الموضع خاصة وان ذكره الاصوليين
مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر في هذا الباب يعني في تقديم القياس على خبر الواحد وعكسه
واجاز في الاحكام تفصيلا اخر وهو ان العلة اما ان تكون منصوصة او مستنبطة وعلى
تقدير كونها منصوصة وقلنا ان التنصيص على العلة لا يخرجه عن القياس فالنص الدال
عليها اما ان يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد وراجحا عليه او مرجوحا فان كان مساويا
فالخبر مقدم على القياس لدلالة الخبر على الحكم بلا واسطة ودلالة النص الدال على
العلة على حكمها بواسطة وكذا ان كان مرجوحا لرجحانه مع رجحان اخر وهو دلالته على الحكم
وان كان راجحا على الخبر في الدلالة فوجود تلك العلة في الفرع لا يخلو اما ان يكون مقطوعا به ام لا
فان كان مقطوعا به فالقياس مقدم على الخبر وان كان مظنونا به فالظاهر الوقف لان
رجحان دلالة نص العلة وان كان مقتضيا لرجحان القياس لكنه قابله اي قابل رجحان
دلالته دلالة الخبر على الحكم بغير واسطة ودلالته على حكم العلة بواسطتها فاعتدلا التعارض
للترجيحين وان كان العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله اي دليل كونه
مقدما عليه ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين بخبر حمل ابن مالك انه عليه السلام
اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برايتا اي بالقياس ولولا لا انتفا الشي لثبوت
غيره فدل انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا ترك القياس في ايجاب دية الاصابع
على التفاوت باعتبار منافعها لخبر الواحد وهو ما روي في كل اصبع عشر من الابل وكذا في
ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة دونها لانه لم يملكها الزوج فلا
ترث الزوجة فتركه لخبر الضحاك انه عليه السلام امر بتوريثها منه وشاع ذلك بينهم
وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا قولهـ قالوا خالف ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء
مما مسته النار بالقياس وقال السنا نتوضا بما الحميم فكيف نتوضا عنه نتوضا وخالف

خبره اذا استيقظ احدكم قلنا الاول بما روي انه اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضا
وخالف الثاني لانه راى انه غير ممكن وقال كيف نصنع بالمهراس وايضا حديث معاذ
اخر العمل بالقياس واقره عليه السلام ولان الخبر اقوى في غلبة الظن لانه مجتهد
فيه في العدالة والدلالة والقياس مجتهد فيه في ثبوت حكم الاصل وكونه معللا
وصلاحية الوصف للتعليل ونفي المعارض في الاصل وفي وجوده في الفرع ونفي المعارض
وباحتمال الخطا في الخبر اقل فالمعارض باحتمال كذب الراوي وفسقه وكونه وخطايه
واحتمال الاجمال في دلالته والتجوز والاضمار والنسخ كما لا يحتمله القياس قلنا بعيد
وهو متطرق الى الاصل الثابت بخبر الواحد وهو من صور النزاع وما يتطرق في الدلالة
فمثله في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة وهما معدمان قالوا ظنه في القياس من قبل
نفسه وفي الخبر من غيره وهو بنفسه اوثق قلنا الا ان تطرق الخطا اليه اقرب من
الخبر على ان الخبر مستند الى كلام المعصوم وغير مفتقر الى شي من القياس ويصير ضرورة ربما
بانضمام اخبار اليه وعدم السفر في القياس بانضمام قياسات هذا وان كان اعم حصه
القياس او على القول بتخصيص العلة نعمل بالخبر فيما دل عليه وبالقياس فيما عداه وعلى
القول بالبطلان فهما متعارضان هذا اشارة الى اعتراض من طرف المانعين من تقديم
الخبر على القياس او رده على الدليل المذكور والى جوابه اما الاعتراض فلا نسلم اجماعهم
على تقديم الخبر على القياس فان ابن عباس خالف في ذلك حيث انكر على ابي هريرة خبره
ولم نقله وهو ما رواه انه عليه السلام قال توضوا مما مست النار فرده بالقياس
وقال السنا نتوضا بماء الحميم اي السخن فكيف نتوضا بما عنه نتوضا اشار بهذا الى القياس
المخالف لما رواه فكانه قال من جملة ما نتوضا به ماء الحميم وقد مسته النار فلا يكون موجبا
للوضوء لان رافع الحدث لا يكون موجبا له بالقياس على الماء المبارك فقد ترك خبره بهذا
القياس حتى قال ابو هريرة يا ابن اخي اذا رويت لك حديثا عن النبي عليه السلام فلا
تضرب له الامثال وخالف ابن عباس ايضا وعايشة خبر ابي هريرة وهو ما رواه عن النبي عليه
السلام انه قال اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا بالقياس
حيث قالا كيف نصنع بالمهراس وهو حجر عظيم نصب فيه الماء للوضوء فانه لا يمكن الوضوء
منه الا بغمس اليد فيه ومع مخالفتهما لا يتحقق الاجماع واما الجواب عنه فاشار اليه
بقوله قلنا خالف الاول اي لا نسلم ان ابن عباس خالف الحديثين بالقياس حتى يقدح
خلافه في الاجماع المذكور بل انما خالف الحديث الاول لحديث اخر خلافه وهو ما روي انه عليه
السلام اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضا فانه يدل على عدم الوضوء مما مسته النار ورجح هذا
الخبر بكونه متاخرا ناسخا للاول ويؤيده ما روي عن جابر ابن عبد الله انه قال كان اخر
الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك مما مسته النار ثم ذكر القياس بقوله السنا
نتوضا بماء الحميم بعد معارضته بالخبر للترجيح بموافقة القياس والاصول المقررة في الشرع
وانما خالف الحديث الثاني لانه راى ان العمل به غير ممكن لان قلب المهراس على اليد حتى
تغتسل غير ممكن فيلزم التكليف بما لا يطاق ولهذا استبعده بقوله كيف نصنع بالمهراس

فتركه

فتركه لهذا لا لمخالفة القياس اذ ليس لنا قياس ينافي وجوب غسل اليد قبل الادخال في
الاناء ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس حتى يقال انه رده لمخالفة ذلك القياس
ثم استدل على تقديم الخبر على القياس بالنص والمعقول اما النص فما روي انه لما بعث
معاذا الى اليمن قاضيا قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فاخر معاذ العمل بالقياس عن السنة مطلقا من غير تفصيل
بين الاحاد والمتواتر واقره النبي عليه السلام على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله لما يرضاه الله ورسوله فدل تقريره على تقديم الخبر على القياس واما المعقول
فلان الخبر اقوى في غلبة الظن من القياس وكل ما هو اقوى فهو مقدم عليه ينتج ان
الخبر مقدم عليه اما الكبرى فظاهره فان بديهة العقل تشهد على تقدم الاقوى
على الاضعف واما الصغرى فلان الخبر مجتهد فيه في امرين هما عدالة الراوي ودلالته
على الحكم والقياس مجتهد فيه في ستة امور الاول ثبوت حكم الاصل الثاني كون الحكم
في الاصل معللا والثالث كون الوصف صالحا للتعليل به الرابع نفي المعارض في
الاصل من وجود مانع وانتفا شرط الخامس وجود ذلك الوصف في الفرع السادس
نفي المعارض في الفرع ومع هذه الامور تحتاج الى الاجتهاد في عدالة الراوي ودلالة
الخبر على الحكم ان كان ذلك الحكم ثابتا بخبر الواحد فالخبر يتوقف على مقدمات اقل
وما يتوقف على مقدمات ظنية اجتهادية اقل كان احتمال الخطا فيه اقل وما كان احتمال
الخطا فيه اقل كان اقوى في غلبة الظن مما يتوقف على مقدمات ظنية اكثر والقايلون
بتقديم القياس على الخبر قالوا ما ذكرتم من الدليل المعقول على رجحان الخبر على القياس
معارض بما يدل على تقديم القياس على الخبر وهو ان القياس اقوى من الخبر وكل
ما هو اقوى منه مقدم عليه اما الكبرى فظاهره لما مر واما الصغرى فلان تطرق
الاحتمال في الخبر اكثر لان الخبر يتطرق اليه احتمال كذب الراوي وفسقه وكونه
وخطاه لانه غير معصوم عن ذلك ويحتمل الاجمال في دلالته والتجوز والاضمار والنسخ
وكل واحد من هذه الاحتمالات موجب ضعفه بخلاف القياس فانه لا يتطرق اليه شي
من هذه الاحتمالات ولا شك ان ما يتطرق اليه هذه الاحتمالات اضعف مما لا يتطرق
اليه شي منها فكان القياس اقوى منه فيقدم عليه واشار الى الجواب بقوله قلنا
بعيد يعني نظر فهذه الاحتمالات الى الخبر بعيد فان الكلام فيمن ظهرت عدالته
واسلامه وضبطه فيبعد عنه الكذب والفسق والكفر والخطا واما التجوز فلانه
لو كان لما خلا عن القرينة واما النسخ فلانه لو كان لكان الراوي اعلم به غالبا لمشاهدته
احوال النبي واجتهاده في امر الدين واما الاجمال فلانه قليل في كلام الشارع وكذا
الاضمار على خلاف وايضا تطرق هذه الاحتمالات الى الخبر لا يوجب ترجيح القياس عليه
فان جميع هذه الاحتمالات متطرقة الى الكتاب والسنة المتواترة وهما مقدمان على
القياس وايضا جميع هذه الاحتمالات متطرقة الى القياس اذا كان اصله ثابتا بخبر الواحد
وهو من جملة صور النزاع ثم القايلون بتقديم القياس على الخبر عارضوا الدليل بوجه اخر

وهو ان القياس راجح على الخبر لانه ظنه اي ظن المجتهد في القياس حاصل له من جهة نفسه
باجتهاده وظنه في الخبر حاصل له من جهة غيره وهو الراوي والانسان بنفسه اوثق به
لغيره فالظن الحاصل له في القياس اقوى واشار الى الجواب عنه بقوله قلنا الى اخره وحاصله
انا لا نسلم ان نفسه الانسان بنفسه الخ والظن الحاصل من جهة نفسه اقوى لكن
لا نسلم انه يلزم من رجحانه بهذا الاعتبار رجحانه في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو لم يوجد
ما يوجب ضعفه وكونه مرجوحا وهو ممنوع لان تطرق الخطا الى القياس اقرب من تطرقه الى
الخبر لما بينا ان القياس يجتهد فيه في ستة امور والخبر يجتهد فيه في امرين فيتعارض
الترجيحان ولكن للخبر ترجيحات من جهات اخر احدها ان الخبر مستند الى كلام المعصوم
بخلاف القياس فانه مستند الى اجتهاد المجتهد وهو غير معصوم وثانيها ان الخبر غير
مفتقر الى شي من القياس في اثبات الحكم وفي كونه حجة والقياس مفتقر الى جنس النص
في اثبات حكم الاصل وثالثها ان خبر الواحد قد يصير قطعيا بانضمام اخبار اخر اليه حتى
يصير متواترا والقياس ليس كذلك فانه لا ينتهي الى القطع بانضمام ما ساواه اخر اصلا فكان
الخبر اولى منه وهذا كله اذا تعارض الخبر مع القياس من كل وجه وتعذر الجمع بينهما والمصنف
انهى الكلام في هذا القسم هنا واشار اليه بقوله هذا اي خذ هذا او مضى هذا او احفظ هذا
ثم شرع في بيان ما يمكن الجمع بينهما للتخالف من بعض الوجوه بان يكون احدهما اعم من الاخر
فقال وان كان اي الخبر اعم من القياس خصه القياس جمعا بينهما فانه اولى من ترك القياس
بالكلية وان كان الخبر اخص من القياس فعلى القول بجواز تخصيص العلة وعدم بطلانها
به يعمل بالخبر فيما دل عليه ويعمل بالقياس فيما عداه ذلك جمعا بينهما لكونه اولى من ترك
احدهما وعلى القول ببطلان تخصيص العلة فهما اي الخبر والقياس العام متعارضان والحكم
في ذلك كالحكم فيما اذا تعذر الجمع بينهما من جميع الوجوه وهو الخلاف المذكور في صدر هذه
المسئلة وهو انه اذا عارض الخبر القياس من كل وجه هل يقدم الخبر او القياس **قوله**
مسئلة والمرسل من العدل مقبول عند الاكثر مطلقا وعيسى ابن ابان من القرون الثلثة
وائمة النقل والشافعي ان كان من صحابي او اسنده غيره او ارسله اخر وشيوخهما مختلفة
او عضده قول صحابي او اكثر العلما او عرف انه لا يرسل الا عن عدل كابن المسيب قبل والا
فلا واختار قول عيسى لان ارسال الائمة التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره احد
كارسال سعيد والشعبي وابراهيم النخعي فان قيل لا اجماع في مسايل الاجتهاد قلنا قطعي
وهذا ظني ولئن منع عدم الانكار قلنا هو الاصل والظاهر انه لو وجد لنقل وايضا فان
العدل من الائمة اذا اطلق قال رسول جازما فالظاهر انه لم يطلق الا بعد ثبوته وانه
يستلزم تعديل الواسطة والا لما كان عالما ولا ظانا بخبره وايضا فلم يكن عدلا عنده
كان مدلسا قالوا جهل بعين الراوي وكان جهلا بصفته ضرورة والضرورة بالصفة مانع
فكيف بهما والعلم بعدالة الراوي شرط القبول والمرسل لا يعرفها والخبر كالشهادة في العدالة
وارسال شهادة الفرع مانع ولو جاز المرسل جاز ذكر الاسناد والبحث عنه عن مائة ولو جاز
لجاز في عصرنا قلنا لا يكون جهلا بصفة مطلقا فان ارساله عنه دليل تعديله في الجملة كما لو قال

اخبرني

اخبرني عدل وبه الجواب عن معرفة العدالة وباب الشهادة اضيق فافترقا وفائدة ذكر الرواة
في غير الائمة وفي المنقول عنه لاشتباه حاله ظاهرة وفي الائمة تفاوت رتب المنقول عنهم
واما في عصرنا فان كان من الائمة قبل والا فلا القائل مطلقا العدل اذا ارسل علمه على الظن
تعديله قلنا التعميم ممنوع لجواز ان العدل من غير الائمة يرسل جهلا بمن رواه ولذلك
لم يقبل في عصرنا وقد اخذ على الشافعي في اشتراط اسناد غيره او اسناده مرة بان العمل
بالمسند وكذلك اذا ارسله اخر وشيوخهما مختلفة فان ضم الباطل الى مثله لا يوجب
القبول واجيب عن الثاني بان الظن يحصل او يقوى بالانضمام لما فرغ من بيان المسئلة
شرع في مباحث المرسل وهو في اللغة مفعول من الارسال وهو الاطلاق الذي هو ضد
التقييد وفي اصطلاح الاصوليين هو ان يقول الراوي وهو عدل قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحذف الواسطة بينه وبين النبي عليه السلام صحابيا كان او تابعيا
او من بعده وفي اصطلاح المحدثين هو قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالارسال عندهم مخصوص بالتابعي والحديث الذي سقط ذكر شخص من رواته قبل الوصول
الى التابعي يسمى منقطعا والذي سقط فيه ذكر اكثر من شخص يسمى معضلا عندهم والكل
يسمى مرسلا عند الاصوليين ثم العلما اتفقوا على قبول المرسل من الصحابي واختلفوا في
قبوله ورده من غيره على اقوال الاول ان المرسل من العدل مقبول مطلقا اي سوا كان
من التابعي او من بعده الى زماننا او من ائمة النقل او من غيرهم وهو مذهب الجمهور
منهم ابو حنيفة ومالك واحمد في اصح الروايتين وجماهير المعتزلة وجماعة من اهل
الحديث الثاني انه غير مقبول مطلقا وهو مذهب الظاهرية وكثير من المحدثين
الثالث انه يقبل من القرون الثلثة من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن ائمة
النقل من كل عصر دون من عداهم الرابع قول الشافعي وهو انه مقبول ان كان من الصحابي
او من غيره لكن اذا تايد بامور بان اسنده غير مرسله او ارسله عدل اخر وشيوخهما مختلفة
او عضده قول صحابي او قول اكثر العلما او قد عرف من حال المرسل انه لا يرسل الا عن عدل
كسعيد ابن المسيب والا فلا اي ان لم يكن بهذه المثابة فلا يقبل ثم قال المصنف واختيارنا
قول عيسى واستدل عليه بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان ارسال ائمة النقل من
الصحابة والتابعين كان مشهورا مقبولا بينهم ولم ينكره احد كارسال سعيد ابن المسيب
والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم من التابعين فكان اجماعا
منهم على قبول المرسل من ائمة النقل ثم اشار بقوله فان قيل الى الاعتراض على هذا
الدليل من وجهين والى جوابهما اما الاول وهو نقض اجمالي فهو ان الاجماع الذي ذكرتم
على قبول المرسل ممنوع فان المسئلة اجتهادية مختلف فيها فالمخالف الذي لم يقبل
المرسل غير اثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية لان الاجماع القطعي لا يجوز مخالفته
فان مخالف الاجماع اثم واشار الى جوابه بقوله قلنا قطعي وهذا ظني يعني الاجماع
الذي لا يجوز مخالفته والاجتهاد وهو الاجماع القطعي وهذا الاجماع ليس كذلك
لانه اجماع سكوتي وهو ظني فيجوز مخالفته والاجتهاد فيه واما الثاني وهو نقض

تفصيلي فهو ان يقال لا نسلم انه لم ينكر ذلك احد بل قد وقع الانكار ولذلك باحثوا ابن
عباس وابن عمر وابا هريرة في ذلك حتى اسند كل منهم ما ارسله وقد قال ابن سيرين
لا ناخذ بمراسيل الحسن وابي العاليه واليه اشار بقوله ولين منع عدم الانكار واشار
الى الجواب عنه بقوله قلنا بان الاصل عدم الانكار والظاهر انه لو وقع الانكار
منهم على قبول المرسل لنقل وحيث لم ينقل دل على انه لم يقع ومباحث ابن عباس وابن
عمر وابي هريرة انما هي لطلب زيادة علم لم يكن حاصله بالارسال لا لانكار الارسال
وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقا بل لارسال الحسن وابي العاليه لظنه
انهما لم يبليا ما في ذلك تعديل المروي عنه ولهذا قال فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث
فالانكار لذلك لا للارسال واورد ان هذا يدل على قبول مرسل التابعي فقط والمدعي
اعم من ذلك وهو قبول الارسال من ائمه النقل في كل عصر ولا دلالة لهذا عليه اجيب
بانه لما دل الدليل على قبول مرسل ائمة النقل من التابعين دل على قبول غيرهم من
ائمه النقل في كل عصر بالقياس عليهم بجامع كونهم من ائمه النقل واما المعقول
فمن وجهين الاول ان العدل من ائمه النقل اذا اطلق في الروايه قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم جازما بكونه مرويا عنه عليه السلام منسوبا اليه بقوله قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر من حاله انه لم يطلق ذلك ولم يصرح جازما بانه قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوت كونه قول الرسول عليه السلام عنده
باليقين او بغلبة الظن اذ لو لم يكن كذلك لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه
لما فيه من الكذب والتلبيس على المستمعين وهو قادح في عدالته وكون الظاهر
انه لا يطلق ذلك الا بعد ثبوته عنده علما او ظنا يستلزم تعديل الواسطه التي بينه
وبين النبي عليه السلام والا لما كان عالما او ظانا بكونه قوله عليه السلام فان العلم
والظن بذلك لا يحصل الا بعدالة الواسطه فصار كما لو صرح بعدالة الواسطه ويؤيده
ما نقل عن الحسن انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر وما نقل عن الاعمش انه قال
قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني
فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روي عن
واحد فدل ذلك على انهم لم يرسلوا الا بعد الثبوت عندهم وعلى ان عادتهم كانت ارسال
الاخبار التي يعلمون صحتها الثاني انه لو لم يقبل المرسل من ائمة النقل لكان عدم
القبول لاحتمال كون الاصل غير عدل عند المرسل واللازم باطل اما الملازمه فظاهره
اذ لا مانع للقبول غير هذا واما بطلان اللازم فلانه لو لم يكن الاصل عدلا عنده
لكان مدلسا لانه اذا كان الاصل غير عدل عنده وقد روى عنه جازما بصحة المروي بقوله
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اظهارا للجزم فيما ليس بمجزوم وهو مدلس موهم للسامع
بصحته وهو يقدح في عدالته مع فرض عدالته وهو ممتنع واشار بقوله قالوا الى دليل
المانعين عن قبول المرسل مطلقا من خمسة اوجه الاول ان المرسل فيه جهل بعين راوي

الاصل

الاصل وبصفته وكل حديث جهل فيه عين راويه وصفته مردود فالمرسل مردود واما
الصغرى فلان عين الراوي غير مذكور فيه فكان عينه مجهولا والجهل بعين الراوي مستلزم
للجهل بصفته ضرورة فان من جهل ذات الشي جهل صفته لان معرفة صفة الشي بدون معرفة
ذاته غير متصور لكونها تابعا له ومعرفة التابع بدون معرفة المتبوع محال واما الكبرى
فلان الجهل بصفة الراوي وحده مانع من قبول الروايه لتوقف القبول على عدالته وضبطه
فالجهل بصفته وذاته اولى بان يكون مانعا من قبولها الثاني ان العلم بعدالة الراوي
شرط لقبول روايته والمرسل لا تعرف عدالته لكونه مجهول الذات والصفه عنده تايد
شرط القبول فلا يقبل الثالث ان الخبر كالشهادة في اشتراط العداله وقد ثبت ان ارسال
الفرع الشهاده بان لم يذكر الاصل مانع من قبول شهادته بالاجماع فكذلك ارسال الراوي
الرابع لو جاز العمل بالمرسل لخلا ذكر الاسناد والبحث عنه وعن شرايط صحته من عدالة الراوي
وضبطه عن فايده واللازم باطل لان اتفاق اهل النقل على ذكر الاسناد والبحث عنه والاشتغال
به حينيذ كان اجماعا على الاشتغال بالعبث وهو محال عادة الخامس لو جاز العمل بالمرسل
من السلف لجاز العمل به في عصرنا هذا من غيرهم واللازم باطل بالاتفاق والملازمه
ظاهره لتحقق العله الموجبه للقبول من السلف في عدل كل عصر واشار الى الجواب عن الوجوه
المذكوره بقوله قلنا الى اخره اما عن الاول فيمنع للصغرى وهو انا لا نسلم ان الجهل
بعين الراوي جهل بصفته مطلقا فان ارسال العدل عنه دليل تعديله في الجمله وان
جهلت عينه كما لو قال اخبرني عدل فانه جهل عين الراوي وصفته فان عدالته معلومه
بالتصريح فكذا بالدلاله فلا يضر الجهل بعينه وبه اي بهذا الجواب الذي ذكرنا يتحقق
الجواب عن الثاني وهو معرفة العداله بان يقال لا نسلم ان المرسل لا تعرف عدالته بل
تعرف لما بينا من ان الارسال تعديل له ولا يلزم من عدم معرفة الذات عدم معرفة
الصفه لامكان معرفة صفة الشخص بدون معرفته واما الجواب عن الثالث فهو انا
وان سلمنا ان الخبر كالشهادة في اشتراط العداله لكن باب الشهادة اضيق من باب
الروايه لما عرف مرارا فافترقا فلا يلحق احدهما بالاخر فلا يلزم من عدم قبول الارسال
في الشهادة عدم قبوله في الروايه واما الجواب عن الرابع فيمنع الملازمه وهو انا لا نسلم
انه لو قبل المرسل لخلا ذكر الاسناد عن الفايده بل فيه فوايد بعضها ما ذكره المصنف وهو
ان فايدته في غير ائمة النقل من الرواه ان يقبل ان اسند والا فلا فان مرسل غير الايمه
لا يقبل وفايدته في المنقول عنه لاشتباه حاله فان الراوي قد شبه عليه حال المروي
عنه فيذكره باسمه ليكل النظر في امره الى المجتهد فانه لو لم يذكره وارسله لا يتحقق هذه
الفايده وفايدته في ائمة النقل معرفة تفاوت رتب المنقول عنهم في درجاتهم ليمكن
الترجيح لرواية بعضهم على البعض عند التعارض وفايدته في الفيئتين القبول
بالاتفاق ورفع الخلاف الواقع بين العلما في قبول المرسل ورده لان المسند مقبول
بلا خلاف بينهم فيرتفع الخلاف فيه الثانيه من فوايده ايضا امكان تقوي ظن المجتهد
لصحة الحديث بفحصه بنفسه عن حال الروايه فان الظن الحاصل بفحصه اقوى من

الحاصل بفحص غيره واما الجواب عن الخامس فهو ان المرسل في عصرنا ان كان من ايمة النقل
وهو عدل ثقة ولم يكذبه الحفاظ ولا رتبه في قبول روايته قبل ارساله والا اي وان لم
يكن المرسل من ايمة النقل فلا اي فلا نقبل ارساله لغلبة الظن الخلاف وكثرة الريبه
اذ الغالب على اهل زماننا قلة المبالاة اشار بقوله لنا القايل مطلقا الي دليل من نقبل مرسل
العدل مطلقا سوا كان من ايمة النقل ام لا اي دليل القايل مطلقا ان العدل الثقة
اذا ارسل الحديث غلب على الظن تعديله لشيخه الذي رواه عنه اذ الظاهر من حال العدل
ان لا يجزم بالرواية عن النبي عليه السلام ما لم يثبت كون المنقول صحيحا عنه عليه السلام
والا كان متهاونا بما يلزم الناس العمل به من امور الدين وذلك خلاف مقتضي العداله
فيقبل كالوصح بالتعديل اشار الي الجواب عنه بقوله قلنا التعميم ممنوع اي لا نسلم
بان ارسال كل عدل تعديل للاصل لجواز ان العدل من غير ايمة النقل يرسل الحديث لجهله
بالاصل الذي رواه عنه ومع هذا الجواز لا يكون ارساله تعديلا للاصل فان
التعديل له مع جهله به غير متصور ولذلك اي لاجل جواز ارساله مع الجهل به لم نقبل
مرسل العدل من غير ايمة النقل في عصرنا فقد اخذ بعض الناس على الشافعي في اشتراطه
لقبول المرسل اسناد غيره اي غير المرسل او اسناده اي اسناد المرسل مرة اخري بان العمل
حينيذ بالمسند والاعتماد عليه لا على المرسل لاستقلال المسند بالعمل به من غير
احتياج الي انضمام المرسل اليه فلا يكون قبوله قبولا للمرسل فلا يصح قوله نقبل المرسل
اذا اسنده غيره وكذلك اخذ عليه في قوله اذا ارسله اثنان وشيوخهما مختلفه
نقبل فان المرسل اذا لم يكن مقبولا عنده كان باطلا وحينيذ يكون انضمام احدهما
الي الاخر انضمام باطل الي مثله وانضمام الباطل الي مثله لا يوجب القبول لان المانع من
قبوله عند الانفراد انما هو الجهل بعدالة راوي الاصل وذلك قايم عند الاجماع
ايضا واجيب عن الانفراد الثاني بانه غير وارد لان الظن قد لا يحصل بواحد منهما
على الانفراد وقد يحصل الظن ويقوي بانضمام احدهما الي الاخر لانه يجوز ان يحدث عند
المجموع ما لم يكن عند الانفراد فلا يلزم من عدم قبول الاحتجاج بالاضعف عدم الاحتجاج
بالاقوي وهذا انما هو بنا على مذهب من يري ان تعدد الرواة يوجب الترجيح وان كان
غير مختار عند المصنف وقيل هذا ليس ترجيحا بالكثرة لان الترجيح انما يكون بعد
المعارضه ومرسل عدل واحد غير معتبر وعند ضم غيره اليه اعتبر لكونه حجة لا لرجحانه
على ما يعارضه فيكل الجواب الاعتراض الاول ايضا سقط فان المرسل قد يقوي بالمسند ه‍
فيحق لذلك القبول والمسند قد يقوي بالمرسل فيرجح على مسند اخر يعارضه وفيه بحث
لان المرسل عند اسناده لم نقبل باعتبار ارساله بل باعتبار اسناده اذ لولا حيثية كونه
مسندا لما جاز العمل به فان جهة كونه مسندا مستقل لكونه حجة موجبة للعمل بلا احتياج
الي جهة الارسال فلا يجوز ترك الجهة الموجبة للقبول واعتبار الجهة الغير الموجبة له بمنزلة
من يقول في حديث رواه عدل وغيره اني اقبله باعتبار روايته عن العدل لتقويتها برواية
العدل بل العمل برواية العدل من غير اعتبار رواية غيره وانضمام المرسل الي المسند لا يصلح

للترجيح على مسند اخر يعارضه لان المسند ان كان عين المرسل فظاهر لانه لو صلح للترجيح
لتمكن كل من اسند حديثا عارضه مسند اخر ان يرجحه بارساله مرة اخري وحينيذ يعارضه
الخصم بمثله فلا يتحقق به الترجيح فلا يسقط المواخذة ايضا لان الكلام في كون المرسل
وان كان المسند غير المرسل فلانه حينيذ يعود الترجيح بكثرة الروايه ولا يقع بها الترجيح
في الصحيح وعلى تقدير صلاحية الترجيح بها لا يسقط المواخذة ايضا لان الكلام في كون
المرسل حجة للعمل به وعلى هذا التقدير لم يصر المرسل باعتبار كونه مرسلا حجة مقبوله فلا
يصح قوله لا اقبل المرسل الا اذا تايد بالاسناد لانه عند تايده لم يقبل المرسل من حيث ه‍
الارسال بل من حيث الاسناد قال ابن الصلاح ومن انكر هذا زاعما ان الاعتماد حينيذ
يقع على المسند دون المرسل فيقع لغوا لا حاجة اليه فجوابه انه بالمسند يتبين صحة
الاسناد الذي فيه الارسال حتي يحكم له مع ارساله بانه اسناد صحيح تقوم به الحجه وانما
ينكر هذا من لا مذاق له في هذا الشان وفيه بحث لانه لا يلزم من صحة الحديث باسناد
صحته باسناد اخر فلا نسلم انه بالمسند يتبين صحة الاسناد الذي فيه الارسال وانما يتبين
به ذلك لو كان الاسناد المذكور هو الاسناد الذي فيه الارسال وهو ممنوع لجواز ان يكون
غيره فلا يزول الاحتمال المانع عن قبول المرسل به فلا يصير مستحقا للقبول من حيث الارسال
بل من حيث الاسناد فالقول بهذا قول من لا حظ له في ادراك المعاني الموثرة في كون الشي
حجة ولا شم رايحة طرق الاستدلالات الصحيحه التي تقوم بها الحجه ويليه هذا اخر
المجلد الاول من شرح البديع في المجلد الثاني قوله النوع الثاني في المتن
علقه لنفسه افقر خلق الله تعالي واحوجهم الي معونته ورحمته
مقوله